

دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت

دانشکدة علوم انسانی

**گروه زبان و ادبیّات فارسی**

پایان‌نامه برای دریافت درجة کارشناسی ارشد

**عنوان:**

بررسی هفت شهر عشق در اشعار عطار نیشابوری

**استاد راهنما:**

دکتر علیرضا اقدامی

**دانشجو:**

سید خدیجه تراب زاده

**تابستان 1397**

****

**سپاسگزاری**

**خداوند منان را شاکرم که مرا در انجام این امر یاری کرد و همواره مرا از لطف بی پایان خود بهره‏مند ساخت؛**

**شایسته است از استاد گرانقدر، جناب آقای دکتر علیرضا اقدامی که در طول نگارش پایان‏نامه همواره مرا از دانش و فضل خود سیراب کردند، کمال تشکر را داشته باشم؛**

**از استادان گرانقدری که داوری این پایان‏نامه را قبول زحمت کردند نیز کمال تشکر و قدردانی را دارم.**

**تقدیم به**

**همسر و دخترم یوتاب، که مرا در این مسیر یاری کردند.**

**فهرست مطالب**

**عنوان صفحه**

[چکیده 1](#_Toc1850855)

فصل اول: کلیات تحقیق

[1-1 مقدمه 3](#_Toc1850856)

[1-2 بیان مسأله 5](#_Toc1850857)

[1-3 سوالات تحقیق 6](#_Toc1850858)

[1-4 اهمیت و ضرورت تحقیق 7](#_Toc1850859)

[1-5 اهداف تحقیق 7](#_Toc1850860)

[1-6 فرضیه‌های تحقیق 7](#_Toc1850861)

[1-7 تعاریف واژه‏های کلیدی 8](#_Toc1850862)

[1-8 حدود و قلمرو تحقیق 8](#_Toc1850863)

فصل دوم: بنیاد نظری

[2-1 مقدمه 11](#_Toc1850864)

[2-2 تصوف 11](#_Toc1850865)

[2-3 عرفان 13](#_Toc1850866)

[2-3-1 عارف 16](#_Toc1850867)

[2-3-2 تفاوت عرفان و تصوف 18](#_Toc1850868)

[2-3-3 انواع عرفان از نظر موضوع (نظري و عملي) 19](#_Toc1850869)

[2-3-4 تاریخچه عرفان و تصوف 21](#_Toc1850870)

[2-3-5 ادبیات عرفانی 23](#_Toc1850871)

[2-3-6 سیرو و سلوک عارفانه 26](#_Toc1850872)

[2-3-7 سفرهای چهارگانه سلوک 29](#_Toc1850873)

[2-3-8 پایه‏های اساسی سلوک 30](#_Toc1850874)

[2-4 هفت شهر عشق 32](#_Toc1850875)

[2-4-1 طلب 33](#_Toc1850876)

[2-4-2عشق 36](#_Toc1850877)

[2-4-3 معرفت 39](#_Toc1850878)

[2-4-4 استغنا 41](#_Toc1850879)

[2-4-5 توحید 41](#_Toc1850880)

[2-4-6 حیرت 42](#_Toc1850881)

[2-4-7 فقر‌ و فنا‌ 43](#_Toc1850882)

فصل سوم: شرح احوال و آثار عطار نیشابوری و پیشینه‏ی تحقیق

[3-1 مقدمه 47](#_Toc1850883)

[3-2 شرح احوال عطار نیشابوری 47](#_Toc1850884)

[3-2-1 معرفی آثار عطار نیشابوری 51](#_Toc1850885)

[3-2-1-1 دیوان اشعار 51](#_Toc1850886)

[3-2-1-2 خسرو نامه 52](#_Toc1850887)

[3-2-1-3 اسرارنامه 52](#_Toc1850888)

[3-2-1-4 منطق‏الطیر 53](#_Toc1850889)

[3-2-1-5 مصیبت‏نامه 54](#_Toc1850890)

[3-2-1-6 مختارنامه 54](#_Toc1850891)

[3-2-1-7 الهی‏نامه 55](#_Toc1850892)

[3-2-1-8 جواهرنامه 56](#_Toc1850893)

[3-2-1-9 شرح‏القلب 56](#_Toc1850894)

[3-2-1-10 تذکرة الاولیاء 56](#_Toc1850895)

[3-2-2 سبک شعری عطار نیشابوری 56](#_Toc1850896)

[3-3 پیشینه‏ی تحقیق 58](#_Toc1850897)

فصل چهارم: بررسی هفت شهر عشق در اشعار عطار نیشابوری

[4-1 مقدمه 62](#_Toc1850898)

[4-2 هفت شهر عشق در آثار عطار 62](#_Toc1850899)

[4-2-1 دیوان اشعار 64](#_Toc1850900)

[4-2-1-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق 64](#_Toc1850901)

[4-2-1-2 طلب 65](#_Toc1850902)

[4-2-1-3 عشق 68](#_Toc1850903)

[4-2-1-4 معرفت 71](#_Toc1850904)

[4-2-1-5 استغنا 72](#_Toc1850905)

[4-2-1-6 توحید 74](#_Toc1850906)

[4-2-1-7 حیرت 75](#_Toc1850907)

[4-2-1-8 فقر و فنا 75](#_Toc1850908)

[4-2-2 منطق‏الطیر 77](#_Toc1850909)

[4-2-2-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق 77](#_Toc1850910)

[4-2-2-2 طلب 82](#_Toc1850911)

[4-2-2-3 عشق 92](#_Toc1850912)

[4-2-2-4 معرفت 99](#_Toc1850913)

[4-2-2-5 استغنا 101](#_Toc1850914)

[4-2-2-6 توحید 103](#_Toc1850915)

[4-2-2-7 حیرت 106](#_Toc1850916)

[4-2-2-8 فقر و فنا 109](#_Toc1850917)

[4-2-3 الهی‏نامه 114](#_Toc1850918)

[4-2-3-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق 115](#_Toc1850919)

[4-2-3-2 طلب 115](#_Toc1850920)

[4-2-3-3 عشق 120](#_Toc1850921)

[4-2-3-4 استغنا 122](#_Toc1850922)

[4-2-3-5 فقر و فنا 122](#_Toc1850923)

[4-2-4 مختارنامه 123](#_Toc1850924)

[4-2-4-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق 124](#_Toc1850925)

[4-2-4-2 طلب 124](#_Toc1850926)

[4-2-4-3 عشق 126](#_Toc1850927)

[4-2-4-4 معرفت 129](#_Toc1850928)

[4-2-4-5 توحید 130](#_Toc1850929)

[4-2-4-6 حیرت 133](#_Toc1850930)

[4-2-4-7 فقر و فنا 136](#_Toc1850931)

[4-2-5 اسرارنامه 139](#_Toc1850932)

[4-2-5-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق 139](#_Toc1850933)

[4-2-5-2 طلب 140](#_Toc1850934)

[4-2-5-3 عشق 141](#_Toc1850935)

[4-2-5-4 استغنا 147](#_Toc1850936)

[4-2-5-5 توحید 148](#_Toc1850937)

[4-2-5-6 فقر و فنا 151](#_Toc1850938)

[4-2-6 مصیبت‏نامه 153](#_Toc1850939)

[4-2-6-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق 153](#_Toc1850940)

[4-2-6-2 طلب 153](#_Toc1850941)

[4-2-6-3 عشق 156](#_Toc1850942)

[4-2-6-4 معرفت 157](#_Toc1850943)

[4-2-6-5 استغنا 158](#_Toc1850944)

[4-2-6-6 توحید 159](#_Toc1850945)

[4-2-6-7 حیرت 160](#_Toc1850946)

[4-2-6-8 فقر و فنا 162](#_Toc1850947)

فصل پنجم: نتیجه‏گیری و پیشنهادها

[5-1 نتیجه‏گیری 165](#_Toc1850948)

[5-2 پیشنهادها 167](#_Toc1850949)

[منابع 171](#_Toc1850950)

[Abstract 181](#_Toc1850951)

**فهرست جداول و نمودارها**

**عنوان صفحه**

[(4-1). جدول فراوانی هفت شهر عشق در شش اثر منظوم عطار 169](#_Toc523875033)

[(4-2). نمودار درصدی فراوانی هفت شهر عشق بر مبنای شش دفتر عطار نیشابوری 169](#_Toc523875034)

[(4-3). نمودار درصدی فراوانی هفت شهر عشق برمبنای هفت وادی اشعار عطار نیشابوری 170](#_Toc523875035)

چکیده

عرفان را می‏توان اصول و مفاهیمی دانست که مسیر حرکت انسان به سمت تعالی و مقصود نهایی را به او نشان می‏دهد. از جمله بحث‏های اصلی در عرفان، مقام‏های عرفانی است که شامل مراحلی است که سالک برای رسیدن به فنا فی‏ الله باید طی کند. عطار این مقام‏ها را به هفت وادی تقسیم کرده و از آن‏ها به عنوان هفت شهر عشق یاد کرده است. هفت شهر عشقی که عطار مطرح کرده شامل «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا» است. پژوهش حاضر با هدف بررسی و استخراج دیدگاه عطار در مورد هفت شهر عشق (در شش دفتر شعری او) با روش توصیفی – تحلیلی و در پنج فصل تهیه و تنظیم شده است. نتایج حاصل از پژوهش نشان داد که عطار در میان دفترهای شعری خود بیشتر در کتاب‏های مختارنامه و منطق‏الطیر از هفت وادی سلوک سخن گفته است. تأکید بیشتر عطار از میان هفت شهر عشق بر وادی عشق و طلب بوده و پس از این دو وادی فنا و فقر را مهم برشمرده‏است. عطار با بهره‏گیری از حکایت‏های مختلف تمثیلی مراحل سلوک را برای سالکان تشریح کرده از این‏رو می‏توان او را در توصیف هفت وادی در اشعار خود موفق دانست.

**واژه‏های کلیدی:** تصوف، عرفان، هفت شهر عشق، عطار نیشابوری.

فصل اول

کلیات تحقیق

1-1 مقدمه

عرفان، رشته‏ای است که انسان را از دنیای خاکی به عالم بالا متصل می‏کند. در عرفان، راه و روش و مسیر سلوک برای رسیدن به قرب و تعالی انسان مطرح شده است. به فرد شناختی گسترده و عمیق از خداوند، فلسفه‏ی خلقت، ماهیت انسان و معنویات می‏دهد. در مجموع عرفان به معنای شناخت صحیح از خدا، خود و هستی است. معرفت عرفانی، معرفتی است شهودی و با معرفتی که از طریق علم یا استدلال حاصل می‌شود متفاوت است. اگرچه عرفان بر مبنای دین رشد می‌کند اما معرفتی که از راه دین کسب می‏شود با معرفت عرفانی متفاوت است. این معرفت حاصل کشف و شهود و ادراک عمیق قلبی است و نوعی شیوه بیان خاص می‌طلبد که عارفان معمولاً آن را زبان اشارت نامیده‌اند.

سالک برای رسیدن به بالاترین جایگاه انسانی که قرب الهی و اتصال به معبود است، باید مراحل و منازلی‏ را طی کند. از مهم‏ترین تعالیم عرفان، آموختن حالات و مقام‏های مختلف به سالکان طریقت است که چگونه روح خود را به مرور در مسیر رشد و شکوفایی قرار دهند و گام‏به گام از نردبان مقام‏ها بالا رفته و به سر منزل مقصود برسند. در این میان رهبران طریقت، آموزه‏های خود را از این مقام‏ها و حالات در اختیار سالکان قرار می‏دهند. با تلفیق ادبیات و عرفان، بسیاری از اصول عرفانی و توصیه‏های مختلف مربوط به رشد و تزکیه درونی انسان توسط سالکان و عارفان وارد حیطه‏ی ادبیات شد. در این میان عطار نیشابوری از جمله شاعرانی است که مباحث مختلف عرفانی را بنابر دانش و درک خود در اشعار و کتاب منثور خود منعکس کرده است. با کمک شناخت و استخراج این مفاهیم از میان اشعار شاعرانی چون عطار می‏توان مسیر درست حرکت در طریقت عرفانی را درک کرد و از این منابع به‏عنوان راهنمایی برای سلوک عرفانی استفاده کرد؛ از این‏جهت، در این پژوهش به بررسی هفت شهر عشق در اشعار عطار نیشابوری در پنج فصل پرداخته شده‏است. فصل اول به کلیات تحقیق اختصاص دارد که در آن مباحث بیان مسأله، سوالات و فرضیه‏ها، اهداف تحقیق و... قید شده‏است. در فصل دوم به بنیادهای نظری که شامل تعریفی از تصوف، عرفان مقام‏های عرفانی و... پرداخته‏ شده‏است. در فصل سوم شرح مختصری از زندگی‏نامه و آثار عطار نیشابوری و پیشینه‏ی تحقیق ذکر شده‏است. در فصل چهارم به بررسی هفت شهر عشق در اشعار عطار نیشابوری پرداخته‏ شده که شامل بررسی شش دفتر شعر عطار در این زمینه است و نتایج حاصل از این بررسی‏ها در فصل پنجم ارائه شده‏است.

در این پژوهش از شش کتاب منظوم عطار نیشابوری استفاده شده است:

1. عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1368). دیوان اشعار، تصحیح و تعلیقات تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
2. عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1392). مصیبت‏نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ ششم.
3. عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1393). منطق‏الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ چهاردهم.
4. عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1394 الف). الهی‏نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.
5. عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1394ب). مختارنامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ ششم.
6. عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1394 ج). اسرارنامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.

1-2 بیان مسأله

عارفان و صوفیان از آزاده‏ترین و وارسته‏ترین مردم جهان بوده‏اند که از زمان‏های پیشین تاکنون در مسلک و طریقت خود به فعالیت پرداختند. دنیا نزد عارفان و صوفیان، عبارت است از هر چیزی که انسان را از خدا و کمال نفس دور سازد و مشغول دارد و حظ و بهره‏مندی نفس در آن باشد؛ و از این‏روی، حالتی قلبی است و در واقع توجه دل است به لذات زود گذر (جامی، میرشکاک، 1391: 100). واژه‌ عرفان بر وزن فعلان، مصدر ثلاثی مجرد از‌ «عرف‌ و یعرف» و در لغـت بـه معنای شناختن، آگا‏ه‏شدن، دانستن پس از جهل و نادانی، دانشمندی، صبوری و شکیبایی است که اغلب‌ به‌ مفهوم‌ شـناخت و مـعرفت حـق تعالی استعمال می‌شود. عارف نیز اسم فاعل‌ به مفهوم صاحب معرفت، اهـل کـشف و شـهود و منادی عرفان است. عرفان در اصطلاح نام علمی است از علوم‌ الهی‌ که‌ موضوع آن شناخت حـق و اسـما و صـفات اوست؛ و بالجمله به راه و روشی‌ که‌ اهل الله برای شناخت حق انتخاب کرده‌اند عرفان نامند. عـرفان بـه مفهوم خاص آن یافتن حقایق‌ به‌ طریق‌ کشف و شهود است و به این جهت تـصوف یـکی از جـلوه‌های عرفان است ‌(لغتنامه دهـخدا، 1377: ذیل واژه‏ی عرفان). عرفان راهـی اسـت که با آن می‌توان حقیقت را به طریق کشف‌ و شهود و تزکیه نفس درک کرد و مقصود و مقصد عارف نیز‌ در‌ این سیر و سلوک عرفانی فقط خداست‌. قیصری در تعریف عرفان می‏گوید: «عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهرش؛ و علم به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن‏ها به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است؛ و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای قید و بند جزئیت و پیوستن آن به مبدأ خویش و اتصافش به نعت کلیّت» (یثربی، 1386: 18).

مقامات ايستگاه‌هايي است از عبادات و مجاهدات و رياضت، كه در آن‏ها بنده در پيشگاه خدا مي‌ايستد و از همه مي‌بّرد تا به‏ او بپيوندد. «در اصطلاح صوفيان، تصّوف عبارت از سير بنده به سوي پروردگار خويش است، و زندگاني وي همچون سفري است به سوي او، و آرزومند است كه از اين راه به ديدار حق نائل شود و اين سفر داراي مراحل است كه آن را مقامات گويند» (حلبي، 1383: 213). هفت شهر عشق یا هفت وادی مراحلی است که سالک جهت سلوک معنوی باید آنها را طی کند. این هفت وادی شامل طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا.

فریدالدین ابوحامد محمدبن ابوبکربن ابراهیم بن اسحاق کدکنی نیشابوری مشهور به عطار نیشابوری (618-540 ق) از شاعران و عارفان نام‏آور ایران است. عطار قسمتی از عمر خود را بر رسم سالکان طریقت در سفر گذراند و از مکه تا ماوراء النهر بسیاری از مشایخ را زیارت کرد. غزل

از این‏رو در این پژوهش در پی آن هستیم که به بررسی هفت شهر عشق در اشعار عطار نیشابوری بپردازیم.

1-3 سوالات تحقیق

1. مراحل سیر و سلوک در کدامیک از آثار عطار بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؟
2. کدامیک از هفت مرحله در آثار عطار بیشتر شرح داده شده است؟
3. عطار در شرح مراحل سیر و سلوک به چه اندازه موفق بوده است؟

1-4 اهمیت و ضرورت تحقیق

هفت مرحله سیر و سلوک عرفانی در آثار اکثر شاعران عارف مورد توجه بوده است اما عطار در میان شاعران به طور صریح در بخش‏هایی از مثنوی منطق‏الطیر، الهی‏نامه، اسرارنامه و ... به این موضوع و شرح آن پرداخته است. این تحقیق از آن جهت که به بررسی این مراحل در اشعار عطار می‏پردازد، جدید است و جنبه‏ی نوآوری دارد.

1-5 اهداف تحقیق

- تبیین جایگاه عرفان و وادی‏های عرفانی در آثار عطار

- بررسی دیدگاه عطار در خصوص وادی‏های سیر و سلوک

- مشخص کردن بیشترین تأکید عطار بر مقامات و وادی‏های سیر و سلوک

1-6 فرضیه‌های تحقیق

1. مراحل سیر و سلوک در مثنوی منطق‏الطیر بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.

2. مرحله حیرت در آثار عطار بیشتر شرح داده شده است.

3. عطار در بیان مراحل سیر و سلوک در آثار خود بسیار موفق بوده است.

1-7 تعاریف واژه‏های کلیدی

**تصوف:** «تصوف پاک کردن دل است از نقش ماسوی الله، به نیروی عشق الهی، یا به عبارتی دیگر تصوف از خودی رستن و به حق پیوستن است، با پای عشق» (ترینی قندهاری پوشنجی، 1376: 79).

**عرفان:** عرفان در لغت بـه مـعني شناختن و دانستن بعد‌ از‌ ناداني‌ و شناسايي و آگاهي و درايت است و در اصطلاح به مفهوم معرفت خداي و عـبادت عـاشقانه‌ و دريافـت‌ شيوه‏هاي آن است (حائري، 1374: ٧).

**هفت شهر عشق:** هفت شهر عشق عـبارت‌ اسـت‌ از مـنازل سلوک، مراحلی که سالک برای رسیدن به نقطه‏ی نهایی طی می‏کند که در اصطلاح عرفانی هفت وادی خوانده شده است. برخي از بزرگان صوفيه از احوال و مقامات صريحاً نام نبرده و في‏الجمله‌ از احوال و مقامات به هفت وادي تعبير مي‏کنند (حلبي، ١٣٧٧: ١٩٩).

1-8 حدود و قلمرو تحقیق

حدود و قلمرو این پژوهش را استخراج مقام‏های عرفانی از نگاه عطار در آثار منظوم تشکیل می‏دهد. در این پژوهش از کتاب‏های زیر به‏عنوان مرجع پژوهش استفاده شده است:

عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1368). دیوان اشعار، تصحیح و تعلیقات تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1392). مصیبت‏نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ ششم.

عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1393). منطق‏الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ چهاردهم.

عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1394 الف). الهی‏نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.

عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1394ب). مختارنامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ ششم.

عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1394 ج). اسرارنامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.

فصل دوم

بنیاد نظری

2-1 مقدمه

در فصل دوم به بنیادهای نظری پژوهش پرداخته شده که در آن تعاریفی از تصوف و عرفان در ابتدا بیان شده و سپس تفاوت میان این دو مطرح شده است. در ادامه به عرفان و انواع آن، شرایط سیر و سلوک و... و همچنین تعاریفی از هفت وادی سلوک اشاره شده است.

2-2 تصوف

در تعریف لغوی تصوف و صوفیه آمده است: «چون صفت ایـشان صـفت اهـل صفه است و لباس ایشان لباس اهل صفه‌ بـود‌، بـدین ‌معنی ایشان را صوفی می‌خوانند و هرکه بر راه قومی برود و خدا را بدیشان مانند کند از جمله ایـشان بـود» (مستملی بخاری،1363 ، ج1:143). ابوالقاسم قشیری نیز به مانند ابوریحان، «صوفی» را دارای اشتقاق عربی ندانسته اما ریشه غیرعربی آن را نیز تعیین نکرده است‏ ‏(قشیری، 1389 : 468). هجویری درتعریف صـوفی می‌گوید: «صوفی را از آن جـهت‌ صـوفی خوانند که جامه صوف دارد و گروهی گفته‌اند کـه بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند کـه‌ تولی‌ به اصحاب صفه کنند و گروهی‌ گفته‌اند‌ که این اسم از صفا مشتق است اما بر مقتضی لغـت از این معانی بعید می‌باشد» (هجویری، 1387 :34). در «مصباح الهدایه» نیز این چنین آمده است: «سبب اختصاص اهل ‌کـمال به این اسم آن است که اکثر ایشان از‌ قدمای‌ مشایخ به محبت تقلل و تزهّد از دنیا و اقتدا به انبیا لباس صوف پوشیده‌اند و از برای تواضع و ستر حال نسب خود به صفت لباس و سمت ظاهر کرده‌اند و یکدیگر را صوفی‌ خوانده‌ و این‌ اسم در میان ایشان متعارف‌ شده‌ و شهرت‌ یافته و در زمان‏ها متداول گشته» (کاشانی، 1389 :6).

بسیاری از تلاش‌های صوفیانه برای تعریف عرفان و تصوف در‌ این‌ راستا صورت گرفته است: «تصوف ذکری‌ است‌ به اجتماع و وجدی است به‌ استماع‌ و عملی است به اتباع» (عطار، 1372 : 441).

نظر شيخ شهاب‌الدّین سهروردي درباره‌ي صوفي این‏گونه است:‌ «صوفي آن باشد كه دايم سعي كند در تزكيه‌ي نفس و تصفيه‌ي دل و تخليه‌ي روح» (سهروردي، 1364: 32). طریقه‏ی تصوف، مستلزم فرآیند دگرگون کردن درون است که به واسطه‏ی آن، فرد تمام توان و قدرت خود را جمع کرده و رو به سوی خداوند می‏کند. «تصوف پاک کردن دل است از نقش ماسوی الله، به نیروی عشق الهی، یا به‏عبارتی دیگر تصوف از خودی رستن و به حق پیوستن است، با پای عشق» (ترینی قندهاری پوشنجی، 1376: 79).

برخی دانشمندان معتقدند تصوف: «روشی عملی است که با اکسیر عشق، وجود انسان را از پستی و رذالت به قله‏ی بلندی و فضیلت می‏کشاند، و ماهیت او را دگرگون می‏سازد» (حلبی، 1383: 24).

تـصوف در دامان شريعت پرورش يافته و رشد کرده و به صورت فرقه‏اي از‌ مذاهب‌ مسلمانان‌ درآمده است (فخـر رازي‏، ٨١:١٤١٣). همچنین آمده است: «تصوف علم است و اوسط او عمل، و آخر او موهبت حق – علم صوفی ار به سر مراد برد – یعنی که بداند که مراد چیست و عمل او را بر طلب مراد مدد کند، و موهبت حق او را به غایت امل رساند. اهل تصوف سه طبقه‏اند: اول مرید طالب، دوم متوسط سایر، سوم منتهی و اهل. مرید صاحب وقت است، و متوسط صاحب حال، و منتهی صاحب نفس. و افضل مقامات حفظ انفاس و شمار آن است. مرید در مقام تعب طلب مراد است، و متوسط در مقام تلوین و در زیادت شدن است. هر زمان از حالی به حالی نقل می‏کند، و در مطالبه‏ی آداب منازل است، و منتهی و اصل است و از مقامات گذشته، و به محل تمکین فرود آمده. هیچ حالتی از احوال او را متغیر نکند» (نوربخش، 1379 :80).

ریشة تصوّف اسلامی زهد است. در کنار دین اسلام، ازجمله‌ قرآن‌ کریم‌ و پیامبر اکرم (ص)، عواملِ دیگری مانند عرفان مسیحی، هـندی‌ و تـفکّر‌ اشـراقی ملل دیگر در پیدایشِ زهد، بـه صـورت مـذهبی در میان مسلمانان، با راه و روشی روشن، تأثیر به‏سزایی داشته‌ است‌. زاهد بیشتر به عبادت، فقر، تقوی، محاسبة نفس و خوف می‌پرداخت؛ امّا‌ زمـینة فـکری و روحـانی‌ای که او را به فنای فی الله برساند، نداشت (مطهری، 1377، ج 2: 144- 145).

2-3 عرفان

در مورد ریشه و معنای لغوی عرفان آمده است: «عرفان، مصدر ثلاثی مجرد از ریشه «عرف» و در لغت به معنای شناختن است» (شمس، 1388: 22). در تعریف لغوی عرفان آمده است: «عرفان در لغت از ماده «عَرَفَ يَعْرِفُ» به معناي شناختي‌ است‌ كه‌ از طريق تفكر در آثار‌ شيء‌ به‌ دست مي‌آيد و با كلماتی همچون: مـعرفت، عـارف و معروف، هم خانواده است. گفتني است كه كلمۀ عرفان بر وزن «فعلان» در آثار‌ مكتوب‌ عرفا‌ رايج نيست؛ بلكه بيشتر در تعريف عرفان از‌ كلمۀ‌ «عارف» استفاده مي‌كنند و به‏طور طبيعي كلمۀ «عارف» همان مـعناي عـرفان را دارا اسـت» (کرد فیروزجایی، 1388: 33). عرفان در لغت بـه مـعني شناختن و دانستن بعد‌ از‌ ناداني‌ و شناسايي و آگاهي و درايت است و در اصطلاح به مفهوم معرفت خداي و عبادت عاشقانه‌ و دريافت‌ شيوه‏هاي آن است (حائري، 1374: ٧). به بياني ديگر «عرفان طريقة معرفت در نزد آن دسته‌ از‌ صاحب‏نظران اسـت کـه برخلاف اهل برهان در کشف حقيقت بر ذوق و اشراق‌ بيشتر‌ اعتماد دارند تا بر عقل و اسـتدلال» (زرين‌‏کوب‏، ١٣٨٧‌: ٩). در تعريف عرفان آمده: «عرفان يکي از راه‏هاي‌ «معرفت‌ الهي» است که از رهگذر سلوک و رياضـت‌ مـعقول‌ و مـشروع‌ به دست مي‏آيد و بر منبع دل و تهذيب‌ و طهارت‌ درون تکيه دارد. عرفان، شناخت خدا و اسماء و صفات الهي اسـت» (براتی و قیصری، 1395: 108). عرفان‌ در ديدگاه زرين‏کـوب طريقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‏نظران است‌ که‌ بر‌خلاف اهل برهان در کشف حقيقت بر ذوق و اشراق بيشتر اعتماد دارند تا بر‌ عقل‌ و استدلال‏» (‏زرين‏کوب‏، ١٣87: ٩) شفيعي کدکني عرفان را نگاه هنري به الاهيات و دين‌ مي‌ داند‌ (ش‏فيعي کدکني، ١٣٨٠: ١٢).

عرفان در حقيقت به مفهوم خاص، يافتن حقايق اشياء به طريق كشف و شهود است. قيصري در تعريف عرفان آورده است: «عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحان از حيث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال معاد و به حقايق عالم و چگونگي بازگشت آن حقايق به حقيقت واحدي كه همان ذات احدي حق – تعالي- است و معرفت سلوك و مجاهده براي رها ساختن نفس و تنگناهاي قيد و بند جزئيّت و پيوستن به مبدأ خويش و انصاف به لغت اخلاق و کلیّت» (قيصري، 1357: 58).

عرفان اسلامی به معنای واقعی که‌ مؤسس‌ آن‌ شریعت محمدی اسـت هـمان سیر و سلوک به حق است (زرین‌کوب، 1387 :10) و «از طریق‌ عقل‌ نظری «علم‏الیقین» و عقل عملی و تنویر روح، «عین‏الیـقین» و «حـق‏الیـقین» حاصل می‌شود‌» (آشتیانی‌، 1370‌:148). در هر قرني‌ عرفاي بزرگي ظهور کردند‌ و به‌ عرفان تکامل بـخشيدند. البته اين تکامل تدريجي بود، ولي در قرن هفتم، به دست «محي‌‏الدين‌ بن عربي» جـهش پيدا کـرد‌ و به‌ نهايت‌ کمال خود رسيد‌ (مطهري‌، ١٣٧١ج ٢: ١٣١).

حلبی معتقد است که عرفان در اصطلاح اهل معرفت و صوفيان، معرفت يا شناخت قلبي است که از راه كشف و شهود و وجدان و نه بحث و استدلال و برهان به‏دست می‏آید که به آن «علم وجداني» نيز گفته می‏شود (حلبي، 1383: 4-40). تائّيه ابن فارض آورده است‌: «عرفان‌ عبارت است‌ از‌ علم‌ بـه خداي سبحان از‌ حيث اسماء و صفت و مظاهر آن و احوال مبدأ و معاد و حقايق عالم و کيفيت بازگشت آنها به حقيقت واحد‌ يعني‌ ذات احديت، و نيز معرفت طريق سلوک‌ و مجاهده‌ براي‌ رها سازي‌ نفس‌ از تنگناهاي قيد‌ و بند‌ جزئيت و پيوستنش به مبدأ خويش و اتصاف به نعت اطلاق و کلّيت» (زرين‏کوب، ١٣٨8: ٣٦٢).

عرفان، رویکردی است که دارای قدمت مشخصی نیست و به هیچ ملت یا فرقه‏ی مذهبی خاصی خلاصه نمی‏شود زیرا اصول و بنیادهای اصلی آن وجه مشترک همه‏ی آیین‏ها و مذاهب دنیا است. «در حقیقت عرفان شکلی از پرستش خالق است، نه به خاطر ترس از عذاب و امید به پاداش، بلکه از روی عشق و محبت به خالق و از آن‏جا که این ویژگی یعنی میل به پرستش خالق از روی عشق در سرشت و فطرت همه‏ی انسان‏ها به ودیعت نهاده شده، نمودهای عرفان را در میان همه‏ی اقوام و ملت‏ها، می‏توان مشاهده کرد» (جعفری، 1394: 2). عـرفان يک مـکتب معنوي و تربيتي است که هدف و غايت آن پرورش انسان‏هایي‌ است که‌ بتوانند از قيد حجاب‏ها و موانع نفساني که ميان انسان‏ها و حق يا خدا فاصله‌ و دوري‌ ايجاد‌ مي‏کنند، رها شده و اتصال به‏ حق پيدا کرده، اخـلاق الهـي پيدا کـنند و کامل و سعاتمند شوند‌. براي‌ رسـيدن بـه اين هـدف و غايت بزرگ، تربيت و تهذيب نفس و تحول دروني انسان‌ که‌ منجر‌ به رها شدن از رذايل، تعلقات نفساني و محدوديت‏هاي بشري و رسيدن به وارسـتگي و آزادي و در‌نـتيجه‌ درستیابی به اخلاق الهي، اسـت‏ (پیری و دیگران، 1395: 31).

عرفان‌ دارای دو مفهوم عام و خاص است:

1. مفهوم عام: وقوف به دقایق و رموز چیزی‌ اسـت، مـقابل علم سطحی‌ و قشری.

2. مفهوم خاص: یافتن حقایق اشیا به طریق کشف و شهود (رحیمی و صالحی، 1391: 104).

«هـدف اصلي مکاتب ديني‌ وعرفاني‌ فراهم نمودن زمينه‏هاي تحوّل روحاني ومعنوي انسان است که با شناخت آلودگي‏هاي نفساني و رذايل‌ اخلاقي‌ و از بين بردن آن‏ها و کسب فضائل اخلاقي و معنوي و تجلي انوار الهي‌ در وجـود‌ انسان، به اهداف اخلاقي و تربيتي دست يابند‌. چنين‌ تربيتي‌ ساده و سطحي نيست و تمامي جنبه‏هاي وجودي‌ انسان‌ را دربـر مي‏گـيرد، و نياز به حرکت و تحول و مجاهده و تلاش همه جانبه دارد. در عرفان‌ علاوه‏بر ظاهر و رفـتارهاي ظـاهري، باطن و زواياي‌ پنهان‌ وجودي انسان‌ نيز‌ مورد‌ توجه قرار مي‏گيرد» (پیری و دیگران، 1395: 32).

2-3-1 عارف

در ادبیات فارسی، عارف، گاه به معنای لغوی خود یعنی کسی که آگاه و بصیر و واقف است، امّا اغلب به همان معنایی که در صوفیّه استعمال می‏گردد، به‏کار برده می‏شود. عارف خداوند را که معبود و مقصود اوست در نهايت‌ زيبايي‌ می‏بیند‌ و بر اين عقيده است که حـسن و زيبايي‌ زايندة‌ عشق‌ اسـت‌ و «چـون‌ حسني‌ و عشقي حاصل آمد، عـاشقي را شـايد که آن جمال بيند و عشق بدان را گزيند و بدين سان اصالت از آن معشوق است و عاشق طفيل هستي عشق اوست» (حائري‌، ١٣٧٤: ٧). در این مسیر صوفيان و عارفان دانـشمند و پارسايان روشن‏بـين ايراني و بزرگان جهان اسلام، با استفاده از علوم و معارف اسلامي و قرآن و احاديث، عرفان و تصوف را تدوين کردند. «عارف كسي است كه با فكر خويش (با تمام وجود) به عالم جبروت رو كند و بدون وقفه در پي تابيدن نور حق در سرّ خويش باشد» (دامادي، 1375: 40). به‏عبارتی عارف کسی است که خدای را با صفات او بشناسد و او از دنیا و آخرت فارغ است؛ زیرا دیگر رغبتی به غیر از خدا ندارد. «عارف آن‌ است‌ که در درجات می‌گردد چنان‌که‌ هیچ‌ چیز او را حجاب نکند و باز ندارد» (عطار، 1372 :442).

گاهي‌ کلمه‌‏ي عارف را در معني فاضل‌‏تر‌ و عالي‏تر از لفظ درويش و صوفي استعمال کرده‏اند. در کتاب اسرارالتوحيد آمده: «خواجه امام مظفر قوقاني به شيخ ابوسعيد ابوالخير گفت‌ کـه‌ صوفي‌‏ات نگويم درويشت هم نگويم بلکه عارفت گويم‌ بـه‌ کمال. شيخ ابوسعيد گفت: آن بود که او گويد. برخي عرفان را جنبه علمي و ذهني تصوف دانند و تصوف را‌ جنبه‌ عملي‌ عرفان» (گوهرين، ١٣٨٨، ج ٨-٧: ٩٩) و نيز گويند: «عارف كسي است كه عبادت حق را از آن جهت انجام مي‌دهد كه او را مستحقّ عبادت مي‌داند نه از جهت اميد ثواب و خوف عتاب، در مقابل اهل معامله، كه عبادت حق را جهت ثواب اخروي انجام مي‌دهد». نيز گويند: «عارف، كسي است كه واجب تزكيه و تصفيه نفس را طي كرده و اسرار حقيقت را دريافته باشد» (سجادي، 1389‏: 565 - 566).

شمس‏الدیـن لاهـیجی در «شرح گلشن راز» در وصف عارف می‌نویسد: «عارف کسی بود که حضرت‌ الهی‌ او‌ را به مرتبه شهود ذات و اسماء و صـفات خـود رسانیده باشد. و این مقام‌ به‌ طریق حال و مکاشفه بر ظاهر گشته بـاشد نـه طریق مجرد علم «فکان العلم له عینا» و معرفت‌ حال‌ آن عارف است» (لاهـیجی، 1379: 53). ملاصدرای شیرازی می‌نویسد: «عارف کـامل کـسی است‌ که‌ منزل به منزل طی مراحل کند و با‌ آشنایی‌ کامل‌ از هر منزلی و هر مرتبه‌ای از منازل‌ و مراتب‌ وجود به منزل و مرتبه دیگری گام نهد تا تمام دایره وجود را در‌ قوس‌ نـزول و صـعود طی کند و به‌ حضرت‌ معبود که‌ علم‌ مطلق‌ و عقل مطلق است راه یـابد» (صـدرای شـیرازی، 1392: 56).

«عارف مقام بالاتر و والاتري از صوفي دارد، يعني هر عارفي صوفي هست، امّا هر صوفي، عارف نيست، عارف را روشن‌بين و صافي درون و عالم روشن روان مي‌دانند كه دلش به نور حكمت الهي و اشراق، روشن و تابناك شده است. عارف، هميشه سعي دارد با كشف و شهود و اشراق به حقايق برسد و به علوم ظاهر و باطن دست يابد. به اين جهت مي‌گويد آنچه را كه عالم و حكيم و فيلسوف با عقل و منطق و استدلال درك مي‌كنند‏، عارف از راه اشراق مي‌بيند و معاينه مي‌كند» (سجادي، 1389: 908).

2-3-2 تفاوت عرفان و تصوف

واقعیت آن است که در طول تاریخ گاهی آنچنان بین عرفان و تصوف‌ آمیختگی وجود‌ داشته است که تفکیک کامل‌ آن‌ دو، امری‌ بسیار دشوار به‏نظر می‏رسد.

تصوف یک مسلک و روش است؛ روش زاهدانه‏ای که براساس تهذیب نفس و اعراض از دنیا و نعمت‏های آن است. اما عرفان یک مکتب فکری است برای شناخت حقایق و باطن امور از طریق اشراق و کشف و شهود. «عرفان یک مفهوم عام و کلی است و تصوف جزئی و خاص است؛ به‏عبارت دیگر عرفان متضمن تصوف و سایر نحله‏ها نیز می‏باشد، اما تصوف شاخه‎ای از عرفان است. بنابراین رابطه منطقی بین تصوف و عرفان عموم و خصوص من وجه است؛ چرا که در پاره‏ای از مصادیق جمع شده، بدین صورت که ممکن است شخصی هم عارف باشد و هم صوفی. اما هرکدام مصادیق خاصی نیز دارد؛ اینگونه که شخصی عارف باشد، اما صوفی نباشد و یا اینکه صوفی باشد اما عارف نباشد ... تصوف بخش عملی عرفان است که بیانگر سیر و سلوک عملی است و عرفان بخش ذهنی و علمی تصوف است» (لغت‏نامه دهخدا، 1377: ذیل واژه عرفان).

تصوف – كه همان‌ طريقه‏ی زاهدانه بر مبناي شريعت اسـت- يكي از مصاديق عرفان عام اسـت و مي‌توان با عرفان اصطلاحي با‌ اندكي‌ تـفاوت‌ هم معنا باشد (كيائي‏نژاد، 1389 : 7). صوفی غالباً دلالت بر پیروی از مکتب خاص، پیرو فرقه معین و اهل خانقاء است در حالی که‌ عرفان‌ و عارف اعـم از تـصوف و صوفی و دارای مصداقی عام‏تر و مفهومی وسیع‏تر است و عارف در ‌‌عرف‌ ادبیات فارسی و از نظر شاعران عارف ما مفهوم لطیف‏تر و مطلوب‏تر از‌ صوفی‌ دارد‌ و ظاهرا بیشتر در مورد پیران روشندل و اهل معرفت و رهروان طریق عـشق و حـقیقت اسـتعمال می‌شود (مرتضوی، ‏1388: 165).

2-3-3 انواع عرفان از نظر موضوع (نظري و عملي)

در عرفان‌ اسلامي‌ هرکجا که صحبت از طي منازل سلوک از بدايت تا نهايت، به‏عبارت‌ ديگر‌ حالات و مقامات انسان است‏؛ از اولين‌ مرحله‌ تنبه و بـيداري‌ تـا‌ آخرين‌ مرحله که فنا في‌ الله و بقاء بالله است حيطة عرفان عملي است (مطهری، ١٣٦٩: ١٦) و آنـجا که بحث از‌ يک‌ جهان‏بـيني خاص دربارة خـدا، دربـارة‌ هـستي‏، دربارة‌ اسماء‌ و صفات‌ حق و دربارة انـسان‌ اسـت‏، عرفان نظري رخ مي‏نمايد (همان : ١٩).

عرفان به دو دسته‏ی عرفان عملی و نظری تقسیم می‏شود. عرفان عملی درباره‏ی مطلق هستی بحث می‏کند اما فایده‏اش این است که «از وصول انسان به پروردگار و تقربش به حق و حقیقت و تکامل انسان تا درجه‏ی حق‏الیقین، و رهایی‏اش از همه‏گونه تقلید و ترفی‏اش از مقام شنیدن و دانستن حقیقت، به مرتبه‏ی دیدن و تحقق یافتن» (یثربی، 220:1374). در واقع عرفان نظری «تأمل نظری در محتوای‌ معرفتی‌ تجربه‌ای عرفانی» است. این‌ بیان‌ ساختار‌ کلی‌ آن را نشان می‌دهد‌ و چیزی از محتوای آن نمی‌گوید. بنابراین، همه مکتب‌ها، دیدگاه‌ها و تـفسیرهایی را کـه ارباب شهود در پهنای‌ جغرافیا‌ و در ازای تاریخ از مشاهداتشان ‌ارائه کرده‌اند، دربرمی‌گیرد. اما تعاریف و تعابیری که در منابع عرفان اسلامی‌ از‌ عرفان‌ نظری‌ ارائه شـده اسـت، به مـحتوای شهود- آن‌گونه که از‌ سوی‌ اغلب‌ عرفای‌ اسلامی‌ و برخی از عرفان غیراسلامی تفسیر شده است- بیشتر تأکید دارد (فنائی اشکوری، 1389: 69).

عرفان نـظری بـه تبیین و تفسیر خدا، جهان و انسان با نگرش عرفانی مي‏پردازد و به سه سؤال اساسی حیات انسانی یعنی‌ از‌ کجا آمده‏ایم؟ برای چه آمده‏ایم؟ و به کجا می‏رویم؟ پاسخی عرفانی می‏دهد. به بیانی دیگر عرفان نظری یـعنی تـفسیر خدا، جهان و انسان (احمدی، 1392: 50). در عرفان نظری، به تحقیق معارف مربوط به مبدأ و معاد، ترتیب‌ موجودات‌، نحوۀ‌ صـدور از حق و بازگشت به او و نشئات بعد از مرگ می‌پردازد و در عرفان عملی، به‌ مراحل‌ سیر و سلوک و آنچه سـالک را از حضیض ناسوت به مقام احدیّت و بالاخره‌ فنای‌ در‌ حق و بقای به او می‌رساند (علم سـیر و سـلوک) (آشتیانی، 1370 :188). «عرفان نظري به مجموعه‏اي از انديشه‏هاي عرفاني اطلاق مي‏گردد كه «موضوع» آن ذات حق و ظهورات او يعني اسماء و صفات و افعال اوست؛ يعني ذات به لحاظ تعيّني از تعيّنات» (رحيميان، 1388:‌‌ 8). عرفان نظري‌، در‌ واقع جهان‏بيني عرفاني اسـت‌ يعني‌ نظري که عارف درباره جهان و هستي دارد و علمي است شبيه فلسفه که درباره‌ خدا‌ و جهان و انـسان بحث مي‏کند ولي‌ تفسير‌ او‌ با فلسفه متفاوت‌ است‌. زيرا در نظر عارف‌ جز‌ خدا هيچ چيز اصـالت نـدارد (مـطهري، 1371: ١٤).

عرفان عملي، بخشي ازعرفان است که روابط و وظايف انسان را با خـود، جـهان‌ و خدا بيان می‏کند. اين بخش از عرفان سير و سلوک ناميده مي‏شود. «عرفان عملي عبارت است از طي مراحل كمالات انساني براساس شيوه و برنامه‏اي خاص براي نيل به قرب الهي و وصول به معرفت الهي و بالاترين مراتب ولايت (مرتبه حق‏اليقين و جمع‏الجمع)» (رحيميان، 1388:‌‌ 9). در این بخش بعد از نشان دادن مـبدأ و مـقصد سیر و سلوک،‌ به سالک نشان داده می‏شود که برای رسیدن به مقصد چه آدابی را باید رعایت کند و از چه مراحل و منازلی‌ باید عبور کند. «اگر تصوف اسم مناسبی برای احسان و تلاش برای نیل به کمال معنوی باشد، پس بر دو پایه بنیان نهاده شده است: اسلام یا تسلیم شدن به خدا (عمل له شریعت و سیره‏ی نبوی) و ایمان (پذیرفتن آموزه‏های اساسی اسلام راجع به خدا، نبوت و معاد). هرگاه سالکان، پایه‏ها و زمینه‏های کافی در این دو بعد را داشته باشند، آن‏ها می‏توانند تلاش‏هایشان را بر عبادت خداوند به نحوی که گویی او را می‏بینند، متمرکز کنند. نهایتاً اخلاص و عشق شاید آن‏ها را به مقامی برساند که «گویی» رخت بربندد. به بیان دقیق‏تر، آن‏ها خدا را عبادت خواهند کرد در حالی که او را می‏بینند» (چیتیک، 1382: 49).

2-3-4 تاریخچه عرفان و تصوف

عرفان اسلامي از قرن دوم‌ هجري‌ رواج يافت و به مرور زمان بـا تکيـه بـر پشـتوانه غني اسـلامي بيشتر مناطق خاورميانه به‏ويژه‌ مناطق‌ ايران را تحت تأثير قرار داد. «آنچه مسلم است‌ این‌ است که در صـدر اسـلام لااقل در قرن اول هجری، گروهی به نام‌ عارف‌ یا‌ صوفی در میان مسلمین وجـود نـداشته است. نام صوفی در قرن دوم هجری پیدا‌ شـده‌ اسـت» (مطهری،‏ 1371: 642). اما نقطه اوج‏گیری تصوف به‏عنوان واقعیتی اجتماعی، فرهنگی‌ در‌ قرن سوم و چـهارم هجری رخ داد. از سده سوم تصوف در ایران رو به گسترش نهاد ولی در این میان، درگیری‏هایی میان فقهای دینی و اهل تصوف رخ داد که از آن پس کم‏کم صوفیه مورد طعن و تکفیر فقها قرار گرفتند (مستوفی، 1377: 95).

«‌مكتب عرفان كه سابقه طولاني در غرب و شرق جهان دارد با رنگ و عنوان اسلامي از اواسط قرن دوم هجري مطرح بوده و در قرن ششم و هفتم به اوج كمال و نظام خود دست يافته است. عرفان و تصوف اسلامي با توجه به تعاليم بزرگان اين مكتب بر اصولي تكيه دارد: وحدت وجود، رياضت، عشق و محبت، فنا، شهود و راز و رمز» (يثربي، 1377: 38-39). تـصوف‌ در‌ اثر تلاش برخي از علماي شريعت به‏ويژه در سده پنجم، براي درآوردن تصوف و عرفان به حوزه دين و شريعت به رونق‌ و اعتلايي‌ دست‌ يافته که از آن به‏عنـوان «خيـزش آيين‌ تصوف‌» ياد کرده‏اند (ميکل‏، ٢٧٥:١٣٨١).

قرن هفتم و هشتم را باید نقطه ارتباط متقابل تشیع و تصوف دانست. از میان سلسله‌های متصوفه باید از سلسله «شیخیه جوریه» نام برد که از پیروان شیخ خلیفه (م 726 ه‍.ق) بودند و در نهضت سربداران نقش داشتند (رکنی یزدی، 1382: 85). «در بعضي از ادوار شعر فارسي، فرهنگ‌ شعري‌ به‏گونه‏اي اسـت که حتي‌ اگر‌ شاعري از‌ مخالفان‌ تصوف‌ بوده باشد، باز ناخودآگاه‌ تحت تأثير زبان و فرهنگ صـوفيه اسـت و بي آنکه خود بداند، در حال و هواي تصوف نفس‌ مي‌‏زند و شعرش متأثر از زبـان و فرهنگ‌ تصوف‌ است‌. ولي‌ در‌ قرن ششم هنوز‌ چنين‌ گسترشي در قلمرو فرهنگ صوفيه ديده نمي‏شود و ظاهرا با حملة مـغول است کـه «صوفي‏گري‌» شيوع‌ پيدا‌ مي‏کند. در عصر انوري، اغلب شـاعران‌ از‌ فرهنگ‌ تصوف‌ برکنارند‌ و هنوز‌ ميراث سـنايي و برخـي شـاعران گمنام قبل از او، در ميان صـاحبان فکر و فرهنگ چندان گسترش نيافته است. بـه همـين دليل گرايش انوري به تصوف، امري است قابل‌ مطالعه» (شفيعي‏کدکني‏، ١٣٧٤: ١١٩).

در قرن نهم و دهم جانشینان شیخ صفی‏الدین اردبیلی (متوفی 650‌ ه‍) مخصوصا‌ً سلطان جنید‌ و پسرش سلطان حیدر با حفظ دست‏آوردهای معنوی و با کمک مریدان سر سپرده‌ زیادی‌ کـه در آذربایجان، شام و آسیای صغیر داشـتند، سلطنت ظـاهری را با سلطنت معنوی خویش درآمیختند و‌ به‌ یاری‌ صوفیان معتقد و سرسپرده خود که بعدها به «قزلباش» شهرت یافتند، دولت صفویه را بنیان نهادند. در این دولت‌ که‌ شخص شاه «مرشد کامل» و «صوفی اعظم» خوانده می‌شد، رسم و آیین تصوف جز بـه‏صـورت امری تشریفاتی‌ باقی‌ نماند (طبیبی، 1369: 62). دوران صفوي‌ اگرچه‌ دوراني نامساعد به حال تصوف است و هر چـه بـه پايان آن نزديک مي‏شويم اين نابساماني را بيشتر و روشن‏تر مشاهده مي‏کنيم (صـفا‌، ١٣٧٢‌، ج٥: ١٠٢) انديشه‏هاي بـلند‌ عرفاني‌ نابود نشد، بلکه بزرگان عارف پديد آمدند و با نشر آثار و افکارخود زمينه‏هاي عرفاني را گسترش دادند (تـميم‏داري‏، ١٣٨٩: ٤٦).

2-3-5 ادبیات عرفانی

ادبیات عرفانی یا ادبیات صوفیانه، قسمتی از میراث منثور و منظوم ادب فارسی است که شاعران عارف، تحت تأثیر سیر و سلوک تصوف به وجود آورده‌اند و دربرگیرنده‌ی قسمت عظیمی از ادبیات پارسی است. «عرفا نمی‏توانند احساساتشان را به مردم دیگر ابلاغ کنند، فقط می‏توانند آن‏ها را با رمز و اشاره برای کسانی بیان کنند که ایشان نیز همان تجربه‏ها را کرده باشند» (ستاری، 1374: 23). مطالب عرفانی در قالب رمز و راز در اختیار عارف قرار می‏گیرد زیرا هر کسی توانایی و ظرف وجودی پذیرش این حقایق را نخواهد داشت و تنها عارف است که با گذشتن از مراحل کشف و شهود به گشایش این رموز دست می‏یابد. «رمز، حاصل و ناقل پیامی روحانی و آسمانی است و سالک طالب را به مراتب والاتر هستی که رموز، خود پیک همان مراتب‏اند، ارتقا می‏بخشد. به هر حال، نوشته‏ها و گفته‏های عرفا به‏صورت رمز و استعاره نه از این‏رو است که اهل عبادت هستند بلکه از آن جهت است که زبان عرفان زبان دل است و منبع آن‏ها الهامات ربانی است» (آبسالان، 1376: 143).

از زماني که عرفان راه خود را در شعر ‌‌فارسي‌ باز مي‏کند، مـضامين عرفاني بر پايۀ عشق به ذات پروردگار به رشـتۀ نظم کشيده‌ مي‏شوند‌. تصوف تا قرن ششم و اوایل قرن هفتم، ساده و براساس تعلیمات عملی خانقاه به همراه نصایح و راهنمایی‎های پیرهای خانقاه و برگزاری مجالس وعظ بود. «از آن پس صورت علمی یافت و در شمار علومی مانند: حکمت و کلام تدریس شد. چنین موفقیتی به دانشمندانی که ذوق تألیف دایرة المعارف داشتند، فرصت داد تا «علم تصوّف» را که قابلیّت تدوین یافته بود مانند علوم دیگر موضوع تألیفات خود قرار دهند و دربارة آن قلم‎فرسایی کنند. بنابراین چون تصوّف از قرن هفتم به بعد، به ادبیات نظم و نثر فارسی سایه افکند یا به سخن مناسب‎تر، آن را تسخیر کرد و در شیوة اندیشه و فرهنگ زندگی فردی و اجتماعی ایرانیان ریشه دوانید و رنگ دیگری به آن بخشید» (صبور، 1380: 243).

در حوزه‏ی مثنوي منطق‏الطير نمونه کامل ادبيات عرفاني است که تجلي داسـتان‏ها و سمبل‏هاي ادبي نواحي جهان و ملت‏هاي‌ گذشته‌ اسـت. «مضمون اصلي داستان‏هاي جامع و اصلي کتاب‏هاي منطق‏الطير و مصيبت‏نامه و نيز بـسياري از غـزل‏های عطار و تمثيل‌‏هاي‌ متعددي از مثنوي‏هاي عطار در گونه‏هاي مختلف ديدار با خويشتن است و اين نشان مي‏دهد که اين موضوع همانطور که مورد توجه ديگر عارفان قرن ششم بوده‌ از‌ اشتغالات برجسته‏ي ذهن عطار نيز بوده است» (صباحی تشریق، 1394: 150).

با‌ گسترش مباني تصوف به‏ويژه در قرن پنجم و ششم هجري قمري رفته‏رفته تأثير گستردة‌ اين روش در شعر فارسي آشکار مي‏شود. در اوايل قرن پنجم سـروده‏هاي‌ صوفيان بيشتر يا زاهدانه‌ بـود‌ يا عاشقانه‏هايي بود که از سوي آن‏ها توجيه عرفـاني مي‏شد. در اواخر اين قرن با ظهور شاعر عارفي همچون سنايي، با رواج عرفان و انديشـه‏هاي عرفاني مواجه هستيم‏. در قرن‌‏هاي بعد اين کار توسط شاعراني چـون عـطـار، مولوي، عراقي و حافظ ادامه مي‏يابد (رحیمی و موسوی فرد، 1394: 176). هجوم مغول باعث نابودی زیادی در ایران شد که شاعران را به سمت اشعار صوفیانه کشاند. آن‏ها به مضامینی چون ناپایداری دنیا و امور دنیوی، صبر و تأکید بر تعالی انسان پرداختند.

سنايي در دوران حيات خويش با سه گونه فکر و‌ مشرب‌ و روش‌ جلوه‏گري مي‏کند: نخست سنايي شاعر و سخن سراست که بـا فـصاحت و لطف کـلام‌ جهان‌ طبيعت و تجليات آن را به زيبايي توصيف مي کند. دوم سنايي که نور‌ عرفان‌ بر‌ او تافته و از قيد تعلقات دنـيايي آزاد گشته اين سنايي مانند معلم اخلاق به رذائل‌ روحاني‌ آدمي تازد و وي را از هر چـه سـد راه پيشـرفت معنوي اوست‌ بر‌حذر‌ مي‏دارد. بعد سوم شخصيت سنايي کسي است که به مقام قرب الهي رسـيده ‌و از‌ تمام‌ ظواهر‌ دنياي مادي جلوه‏اي از نور حق و حقيقت مطلق را مي‏بيند. اين‌ سنايي‌ را مي‏توان پيشـواي صاحب‏نظران و صدرنشين عارفان دانست. درحقيقت «صوفيان و شاعران عارف دورة اول قـرن هفـتم (هــ .ق .) همچـون عين القضات و سنايي و غزالي‌ آن‌ رمزها‌ را ابداع کردند و سپس ديگر صوفيان و شـاعران آن‏ها را در‌ کلام خود تثبيت نمودند؛ به‏گونه‏اي که تصويرهاي نمادين شـعر عرفـاني بـه صـورت قراردادهـاي شعري درآمد. سنت‌ شعر‌ صوفيانه‌، در قرن هفت و هشت (هــ .ق .) سرشـار از تصـاوير مجـاز است که‌ تاحدودي‌ قراردادي هستند» (فتوحي و محمدخانی، ١٣٨5: ٢٢٣).

مولانا جلال‏الدین محمد (627-604 .ه) از شاخص‏ترین شاعرانی است که از شعر در جهت بیان اصول عرفانی استفاده کرده است. او در اشعار خود که در دو حیطه‏ی ادبیات تعلیمی و ادبیات عرفانی است، از مضامین مختلفی سخن گفته و بنا به اقتضای حال و مقال برخی اندیشه‏های خود را در لفافه‏ی نماد و نمادپردازی به مخاطبان خود منتقل کرده است. میزان درک این نمادها توسط مخاطبان به آشنـایی آن‏ها با سبـک و سـیاق مـولانا وابسـته است. «اشعار مولانا هم حکمت و فلسفه است و هم عرفان و سیر و سلوک صوفیانه و هم نهیب عشق سوزان جذب و سُکر و هم اخلاق مستند به قرآن و حدیث تمثیلات مولوی در بیان دقیق‏ترین مسایل عرفانی هر باریک‏بینی را به شگفتی وا می‏دارد. در عظمت آثار مولانا همین بس که صدها محقق و عارف والامقام، عمر خویش را بر سر تفسیر و شرح گفته‏ها و سروده‏های او نهاده‏اند» (عمیدزنجانی،‏ 1366: 433).

در مورد اشعار عطار و مخصوصاً کتاب منطق‏الطیر او می‏توان بیان کرد که او در سراسر اشعار خود اشاره به عرفان و سیر و سلوک عرفانی خود دارد. منطق‏الطیر داستان پرواز گروهی‌ از‌ مرغان به رهبری هدهد برای رسیدن به‌ پیشگاه‌ سیمرغ‌ و در واقع بیان منازل، مشکلات و تـوصیف احـوال‌ سالکان‌ طریقت است.

«ديوان حـافظ به‌‏عـنوان‌ دفتر‌ شعري که نمايانده‏ی هستي‏شناسي يک شاعر در يک جهان سنتي است بر بنياد نگرش اسطوره‏اي به جهان‌ و تـأويل‌ آن از ديدگاه يک سنت جهان‏بيني‌ عرفاني‌ قرار‌ دارد‌ و بدين معنا يک‌ سفرنامه‌ روحـاني اسـت کـه وي در آن سرگذشت و آنچه را که در ماجراهاي زندگي ديده است و شنيده‌ و از‌ سرگذرانده‌ باز مي‏گويد» (آشوري، ٣٣:١٣٧٧).

یکی دیگر از شاعران برجسته در حیطه‏ی شعر عرفانی، خیام است. «شعر خیام، نه شعر محض است، بلکه غوامض و لباب عرفان است که به لباس ساده شعر درآمده و می‏توان گفت که عرفان خیام با مغزتر از (عرفان) مشایخ و اقطاب مشهور بوده، به‏گونه‏ای که شاید بعد از این توسط اروپاییان اظهار شود که بهترین عارف اسلام، خیام بوده است» (استیس، 1361: 356). او اصطلاحاتی را وارد شعر عرفانی کرد که تا قبل از آن، کمتر در مفهوم عرفانی به‏کار می‏رفت.

یک نمونه عالی از اشعار عرفانی، گلشن راز شـیخ مـحمود شـبستری است که یکی از بزرگ‏ترین شاهکارهای شعر عرفانی ‌‌به‌ زبان فارسی است. شاعر در این کتاب اصول و مبادی عرفان ابن‌ عربی را در قالب ابـیاتی‌ بـا‌ نوعی‌ زیبایی ملکوتی، خلاصه‌ می‌کند.

2-3-6 سیرو و سلوک عارفانه

سیر و سلوک عرفانی، جدای از تعلیمات و آموزش های عملی آن، امری درونی و باطنی بوده و راه رسیدن به کمال نهایی از درون و باطن انسان می گذرد. از این‏رو احوالات درونی در بحث عرفان، معطوف به قلب آدمی است (سراج طوسی، 1350: 43). «در اصطلاح اهل‌ معرفت به چنین سیری «طریقت» گفته می‌شود. طریقت باطن شریعت است‌. شریعت‌ در‌ اصطلاح این طایفه عبارت است از احکام شرعی از قـبیل نـماز، روزه، زکات، حج و... و طریقت عـبارت اسـت ‌‌از‌ اعمال قلبی باطنی. به‏عبارت دیگر هرچه مربوط به تهذیب ظاهر است‌ از‌ شریعت‌ است و هرچه مربوط به تصفیه باطن است از طریقت می‌باشد» (بابایی، 1386: 42). در مسیر سیر و سبوک عرفانی مقاماتی وجود دارد که هر سالک موظف به طی کردن آن است. «در اصطلاح صوفيان، تصّوف عبارت از سير بنده به سوي پروردگار خويش است، و زندگاني وي همچون سفري است به سوي او، و آرزومند است كه از اين راه به ديدار حق نائل شود و اين سفر داراي مراحل است كه آن را مقامات گويند و آن درجات و ارتقايي است كه سالك به حسب تقّدم خود در رياضت و تهذيب نفس ‏از آن‏ها مي‌گذرد. در اثناي اين سفر، اموري نفساني براي او دست مي‌دهد كه عبارت از فيض رّباني است كه او را فرو مي‌پوشد، آن‏گاه بدون اراده خود او زايل گشته، از ميان مي‌رود، و از اين‏روی، هيچ‏گونه پيوندي حتمي ميان احوال و مقامات وجود ندارد، نه به اعتبار شماره و نه به اعتبار روش» (حلبي، 1383: 213).

مقامات ايستگاه‌هايي است از عبادات و مجاهدات و رياضت، كه در آن‏ها بنده در پيشگاه خدا مي‌ايستد و از همه مي‌بّرد تا به‏ او بپيوندد. «مقام به فتح يا ضمّه اول، در لغت به معني جاي ايستادن و ايستادن است و در اصطلاح اهل حقيقت، عبارت از چيزي كه به نوعي تصّوف بدان وصل شود‏، و به شكلي از طلب و تحمّل مقامات با تكلّف به آن تحقق يابند و مقام هركس موضوع اقامت اوست و در آن مقام عبارت است از استيفاي حقوق مراسم علي‌التهام» (جرجاني، 1377: 203).

شیخ ابوالقاسم‌ قشیری‌ در ‌«رساله‏ی قشیریه» مقام را مرتبه‌ای می‌داند که با جد و جهد و ریاضت سالک‌ به‏دست‌ آمده‌ و ترتیب آن مـهم اسـت، و حـال را معنی‌ای که از وجود خداوند حاصل می‌شود. وی‌ حال‌ را‌ ناپایدار و مقام را پایـدار مـعرفی می‌کند: «و مقام آن بود که بنده به منازلت، متحقق گردد‌ بدو، به لونی از طلب و جهد و تکلف، و مقام هـرکـسی جـای ایستادن او بود‌ بدان‌ نزدیکی‌ و آنچه به ریاضت بیابد و شرط، آن بود کی از ایـن مـقام بـه‏ دیگر نیارد، تا‌ حکم‌ این مقام تمام به‏ جای نیارد و از بهر آنک هر کرا قناعت نـبود تـوکل‌ وی‌ درست‌ نیاید. و هر کرا توکل نبود تسلیم وی درست نیاید... حال نزدیک قوم، معنی‌ایست کـی بـر‌ دل‌ درآید بی‌آنک، ایشانرا اندر وی، اثری باشد و کسبی، و آن از شادی بود‏، یا‌ از‌ اندوهی، یا بـسطی، یـا قـبضی، یا شوقی، یا هیبتی، یا جنبشی. احوال عطا بود و مقام‌ کسب‌. و احوال‌، از عین جـود بـود، و مقامات از بذل مجهود، و صاحب مقام، اندر مقام‌ خویش‌، متمکن بود، و صاحب حال بـرتر مـی‌شود.» (قشیری، 1389: 91-92).

درباره تعداد مقامات درمسير سلوک‌، اتفاق‌ نظري وجود ندارد و اصولاً در آغاز تصوف، مقامات ثابت و مـحدود وجـود نداشت و تعاليم هر طريقتي به شيخ آن باز مي‏گشت و همين عامل باعث‌ اخـتلاف‌ طـريقت‏هاي عرفاني شد. بعدها‌، سهروردي‌ چهار مـقام اصـلي ايمـان، توجه، زهد در دنيا و عبادت خدا و نيز چـهار مـقام فرعي، کم‏گويي و کم‏خوري و کم‏خوابي و اعتزال از مردم را‌ مطرح‌ کرد. برخي ديگـر ده‌ مقام‌ و عده‏اي ١٧ مقام ذکر کردند. (بـرنجکار، ١٣٧٨: ١٥٩). در یک تقسیم‌بندی می‌توان تجربه‌های عرفانی را به دو دسته تقسیم کرد: تجربة سالکانه و ‌‌تجربة‌ عارفانه. ««تجربة سالکانه» همان طریقت است که بنابرآن، سالک الی الله در مـقام‌ عـمل‌ کارهایی‌ انجام می‌دهد که او را به سوی حق‌تعالی و مقام وصال سوق می‌دهد. به‏عبارت‌ دیگر تجربة سالکانه همان معاملات قلبی است که به صورت منازل و مقامات‌ باید طی شود. گـزارش‌ از‌ تـجربة سالکانه، سامان‌بخش علم عرفان عملی است. «تجربة عارفانه» نیز اصطلاحی است ناظر به مراحل نهایی سلوک، که طی آنها مشهوداتی نصیب سالک می‌شود. تـجربة عـارفانه، تجربه‌ای شهودی است که بـرای‌ عـارف رخ می‌دهد و او از رهگذر آن حقایقی، به‌ویژه حقایق توحیدی را می‌یابد» (بابایی، 1385: 62).

در مجموع می‏توان بیان کرد که اقسام مقام عبارتند از:

1. توبه 2- صبر 3- شكر

4- رجاء 5- خوف 6- زهد

7- توكل 8- رضا 9- محبّت (گوهرین، 1388: 332- 330).

2-3-7 سفرهای چهارگانه سلوک

در مسیر سیر و سلوک عارفانه، چند منزل در نظر گرفته شده است که از دیدگاه بسیاری از عارفان شامل مراحل زیر است:

1-من الخلق الی الحق یا سیر الی الله: «سـفر اول از خلق به سوی حقّ «مقیّد» که همان فیض مقدس و تجلّی فعلی حق است، می‌باشد که برای سـالک‌ پس‌ از‌ رفـع حجاب‌های امکانی، رؤیت جمال حق حاصل مـی‌گردد» (اسم حسینی، 1387: 200).

2-مع الحق فی الحق بالحق: «سـفر‌ دوم از حـق مـقیّد آغـاز مـی‌شود و به حق مطلق «اللّه سبحانه» می‌رسد که در پی [این] مرحله، تمام هویّات وجودی در‌ نزد‌ او‌ نابود می‌گردد و همۀ تعیّنات امکانی مستهلک می‌شود و حق برای او با‌ مقام وحدانیت تجلّی می‌نماید. سالک در این مـرحله، عالم هستی را نمی‌بیند و ذات، صفات و افعال او را در حق‌ فانی‌ می‌شود» (همان: 200).

3-من الحق الی الخلق بالحق: سیر در مراتب افعال و سیر در عوالم ملکوت، جبروت، ناسوت و مشاهده‏ی عوالم دیگر در این مرحله قرار دارد (طیب، 1387 : 43).

4-من الخلق فی الخلق مع الحق: «سپس اگر توفیق و عنایت الهی شامل او شد، سفر سوم را‌ آغاز‌ می‌کند که از حق به سوی خلق با حق است. بعد از آن سفر چهارم را شـروع‌ مـی‌کند‌ که‌ سفر از خلق-یعنی اعیان ثابته- به سوی اعیان خارجی می‌باشد. سالک در‌ این‌ سفر‌، جمال حق را در همه چیز مشاهده می‌کند و در این مرحله است که انسان کامل‌، صاحب‌ شریعت‌ می‌گردد و احکام شـرعی را بـرای هدایت مردم بازگو می‌نماید و از حق سبحانه و اسماء و صفات‌ او‌ و دیگر معارف به مردم خبر می‌دهد» (اسم حسینی، 1387: 200).

2-3-8 پایه‏های اساسی سلوک

از جمله ارکان اصلی طی طریق سلوک شامل موارد زیر است که به اختصار به آن‏ها می‏پردازیم:

1- عبادت و عبودیت: عبادت در معنای وسیع آن به معنای هر عملی است که مورد رضایت خداوند قرار گیرد که با هدف خرسند سازی و تقرب الهی انجام می پذیرد. عبادت در معنای خاص آن شامل اعمال و اذکاری است که از جانب خداوند مشخص شده و انسان در قالب آن‏ها در نزد پروردگار خویش ابراز بندگی و تقدیس می‏نمایند. عبادت به‏طور کلی به دو دسته‏ی تکوینی و تشریعی تقسیم می‏شود. عبادت تکوینی شامل خضوع و اظهار بندگی مخلوقات است که به صورت تکوینی و براساس قانون علیت انجام می‏پذیرد. زیرا همه‏ی مخلوقات معلول محسوب شده و علت اصلی خداوند است و براساس قانون علیت هر معلول در برابر علت خود انقیاد و خضوع دارد. عبادت تشریعی نیز چه در معنای خاص و چه در معنای عام خود، مختص موجوداتی با اراده‏ی آزاد و صاحب اختیار می‏باشد؛ بدین معنی که با انتخاب و اختیار شخص عبادت کننده صورت می‏پذیرد (طیّب، 1387: 265).

2- ذکر و یاد خدا: اهمیت ذکر و یاد خدا بدان دلیل است که سرچشمه‏ی همه‏ی عبادات، کمالات، رفتارهای شایسته، اخلاق پسندیده، روحیات معنوی و اندیشه‏های متعالی را می‏توان یاد خدا و توجه قلب به حضرت حق و منشأ روحیات پلید، افکار آلوده، رفتارهای ناپسند و زشت را غفلت و فراموشی از یاد خدا دانست. قلب نقطه‏ی اصلی اتصال به مبدأ هستی است و هنگامی که این نقطه‏ی اتصال خاموش بوده و یا ضعیف عمل نماید، ارتباط انسان نیز با معنویات و نور هستی قطع و ضعیف خواهد بود. ذکر و یاد خدا موجب آرامش روحی و قلبی، نشاط و قوت روحی، وارستگی از لذات مادی و مصونیت از گناه و آلودگی شده و به عنوان اصلی‏ترین و مؤثرترین وسیله در تعالی و سعادت انسان موثر خواهد بود (همان: 285).

3- مراقبه: «به ضم اول و فتح قاف و باء، در لغت به معنی نگهبانی کردن و ترسیدن و یکدیگر را نگهبانی کردن و چشم داشتن است. و در اصطلاح استدامت علم و دانایی بنده است به اطلاع پروردگارش بر او در جمیع احوال. نزد اهل سلوک محافظت و پاسداری دل است از همه مردودات» (گوهرین، 1388، ج9: 216). یکی از پایه‏های اساسی سلوک مراقبه است که دارای دو نوع: مراقبه‏ی خداوند نسبت به عبد، مراقبه‏ی عبد نسبت به خداوند می‏شود. در مراقبه‏ی خداوند نسبت به عبد، هدف اول رعایت و رسیدگی به خلق و تأمین حوائج و پرورش و تربیت آنها و هدف دوم، تحت نظر داشتن اعمال ظاهری و باطنی انسان‏ها و عدم غفلت از درون و بیرون آن‏ها خواهد بود. در مراقبه‏ی عبد نسبت به خداوند نیز هدف اول، توجه و مراقبت دائمی شخص نسبت به اعمال و رفتار ظاهری و باطنی خود و تحت کنترل داشتن فکر و قلب خود است و هدف دوم، احساس حضور کردن دائمی در محضر پرورگار و تحت مراقبت و نظارت بودن اوست و هدف سوم نیز، توجه عمیق به ذات الهی تا بدان‏جا که از توجه به خود و خلق غافل گردد (طیب، 1387: 313).

4- فکر: اهمیت تفکر را می‏توان از آن‏جا دانست که راه به یاد آوردن هرچیز، فکر کردن به آن است و با تفکر ارزشمند است که می‏توان همواره به یاد خدا بود. در حقیقت فکر کردن راه رسیدن به مقصد اصلی که تذکر و یاد خدا بودن است، می‏باشد. «فکر کردن و عبادت کردن، دو راه اصلی رسیدن به معرفت و شناخت حضرت حق است و این در حالی است که چه بسا با سال‏ها عبادت بتوان به مقام معرفت دست یافت ولی با ساعتی اندیشیدن و تفکر تمام عیار، به مراتبی از ذکر حق و معرفت خدا نایل شد که عبادت خالی از فکر قادر نیست شخص را به آن مراتب اعلی برساند» (همان : 318).

2-4 هفت شهر عشق

هفت شهر عشق عـبارت‌ اسـت‌ از مـنازل سلوک، مراحلی که سالک برای رسیدن به نقطه‏ی نهایی طی می‏کند که در اصطلاح عرفانی هفت وادی خوانده شده است. برخي از بزرگان صوفيه از احوال و مقامات صريحاً نام نبرده و في‏الجمله‌ از احوال و مقامات به هفت وادي تعبير مي‏کنند (حلبي، ١٣٧٧: ١٩٩). مقامات به‏گونه‌ای هستند که سالک با اختیار و با تهذیب نـفس و حـتی با‌ مجاهده‌ سعی می‌کند منازل عرفانی را طی ‌نماید و پس از طی هر منزل در منزل یا مقامی دیگر فرود آید. «حال واردی غیبی است که از عالم معنی گهگاه به دل‌ سالک‌ فرود می‌آید و این آمدن و رفـتن آنـقدر ادامه می‌یابد تا آنکه سالک را به کمند جذبه الهی از مقام ادنی (دنیا) به اعلی (عالم بالا) می‌کشد و مراد از مقام مرتبه‌ای‌ است‌ در‌ مراتب سلوک که به سعی‌ و کوشش‌ سالک‌ بـرای او حـاصل می‌شود و دوام دارد و زوال نمی‌پذیرد» (کاشانی، 1389: 59). اهل تصوف و عرفان برای رسیدن به مقام کمال و وصل عرفانی راه‏هایی دارند که آن را طرق سیر و سلوک، می‏خوانند و معتقدند که انسان واقعی کسی است که این راه را مرحله به مرحله طی نموده و به پایان‌ رسانیده باشد؛ «ولی بعضی از عرفا عقیده دارند که انسان برحسب استعداد می‏تواند بدون آنکه بعضی ازین‌ مرحله‏ها را طی کرده باشد به سرمنزل مقصود برسد یعنی در واقع چند منزل یک منزل نماید ولی این بسته به توفیقات غیبی است و الا به حکم نردبان پله‌پله تا کسی مراحل را پائین را نپیموده باشد به مقامات بالاتر نمی‏تواند برسد» (جمال‏زاده، 1349: 616).

پس از اینکه سالک قدم در راه گذاشت و با اختیار‌ خویش‌ شروع‌ به طی نمودن مقامات عرفانی کرد حالات و مقامات مختلف را یکی پس از دیگری تجربه می‏کند و در‌ طریق سـلوک وادی‏های هـفت‏گانه‌ی عرفان را طی می‏کند؛ در این مرحله است که سالک به حقیقت متصل می‏شود و در ذات پاک محبوب مستغرق می‌شود. «در واقع مقامات مراتب متعدد هستی‌ و درجات‌ آگاهی‌ هستند که به اتحاد می‌انجامد و در سلسله‌ای از مراتب با یکدیگر‌ ارتـباط‌ دارنـد تا حدی که پس از عروج سالک به مقامی فراتر در تملک و اختیار او باقی‌ می‌ماند‌« (نصر، 1382: 123).

این منازل را عرفای دیگر بـه شیوهای دیگری نیز تقسیم کرده‌اند و در آثار خود به آن‏ها اشاره کرده‏اند. به‏عنوان نمونه ابونصر سراج در کتاب «اللمع» ده‌مرتبه برای سلوک قائل شده است (سلامیان، 1355: 31). عبد‏اللّه‌ انصاری آن‏ها را در منازل السـائرین‌ عبارت‌ از ده‌ وادی‌: احسان‌، علم، حـکمت، بـصیرت، فراست‌، تـعظیم، الهـام، سـکینه، طمأنینه، همّت (ش‍ی‍خ‌الاس‍لام‍ی‌، 1383: 138) گرفته است.

اما معتبرترین و عام‏ترین دیدگاه در مورد وادی‏های سلوک، تقسیم آن‏ها به هفت مرحله است که توسط عطار در منطق‏الطیر ارائه شده است. این هفت وادی سلوک یا همان هفت شهر عشق عبارتند از: 1- طلب 2- عشق 3- معرفت 4- استغنا 5- توحید 6- حیرت 7- فقر‌ و فنا‌ (عطارنيشابوري، ١٣٨٥: ١٨٠).

2-4-1 طلب

طلب، در اصطلاح جستجو کردن مراد و مطلوب‌ است. «طلب در لغت به معنی جستن است و در اصطلاح صوفیان «طالب» سالکی است که بر شهوت طبیعی و لذات نفسانی پا نهد و پرده‏ی پنـدار از‌ روی حقیقت براندازد و از کثرت به وحدت گرود تا انسان کاملی گردد. طالب کسی را گویند که شب و روز به یاد خدای تعالی باشد در همه حال. طلب نخستین گام تصوف‌ است؛ و آن حالتی است کـه در دل سـالک پیدا می‌شود و او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا می‌دارد. طالب صاحب این حالت است و مطلوب هدف غایی و مقصود سالک‌« (حسینی، 1386: 67). به‏عبارتی طالب کسی را گویند که شب و روز و در همه حال به یاد خدای تعالی باشد. گوهرین در شرح اصطلاحات صوفیه، واژه‏ی طلب را این‏گونه تعریف کرده است: «به فتح اول و دوم در لغت به معنی جستن و در اصطلاح سالکان، طلب، آن را گویند که روز و شب در یاد او باشد، چه در خلاء و چه در ملاء و چه در خانه و چه در بازار اگر بلا و محنت دنیا خود اختیار کند، و اگر همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند، او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد. و همه جهانیان طلب راحت و مراد کنند، و او طلب مولی و رویت کند و همه خلق در کار و بار خود زیادتی طلبند، و او بهر حال در یکی کوشد. اگر بیابد ایثار کند، و اگر نیابد شکر کند» (گوهرین، 1388، ج7: 307). همچنین در تعریف اصطلاحی طلب آمده است: «طـلب نتيجۀ هدايت الهي است و بعد از‌ آن که سالک در پرتو هدايت الهي قرار گرفـت، ذوق جستجو‌ و طلب‌ در‌ او بيدار مي‏شود وگرنه بدون هدايت، طلب هرگز به جايي نمي‏رسد. بـه همين دليل گفته‏اند ‌‌کـه‌ «الطـلب رد و السبيل سد و المطلوب بلاحد»، (طلب مـردود اسـت و راه فروبسته و مطلوب بيکرانه‌)» (عطار نیشابوری، 1393 ٣٩٩).

در خصوص طلب‏، ضمن شرح و توضيح اين اصطلاح عرفاني در برخي از کتـب‌ صـوفيه و همچنين در برخي از فرهنگ‏هاي اصطلاحات عرفاني، مـطالبي بـه صورت پراکنده‌ ذکر شـده است‏. تا قبل از زمان عطار نيشابوري (٦٢٧ ه .ق )، طلب جـزء مقامـات صـوفيه نبـود‌ و حتـي‌ در‌ آموزه‏هاي قدماي صوفيه و در متون قديمي آنـان‏، مـقام يا مـرحله‏اي‌ به‏عنوان‌ طلب مـورد بحـث قرار نگرفته است (سنچولی و محمودی، 1396: 66). در اين بين در بـرخي از منابع تعاريفي‌ را‌ مي‏توان‌ يافت که تاحدودي نزديـک به معني «طلب» است. اشرف زاده به نقل از خواجه عبدالله انصاري‌(٤٨١هـ‌ .ق ) در مـنازل‏الســائرين و صد ميدان ضمن تعريف «اراده» آورده است: «ارادت ، خواست است‌ و مرد‌ را‌ در راه بردن» (اشرف‏زاده، ١٣٧٤: ٢٢٠-٢٢١).

در رسالۀ قشيريه نيز که شامل پنجاه و پنج باب در بـيان عـقايد‌ صـوفيان‌ و شـرح‌ احـوال و اقوال مشايخ صوفيه و ذکر احوال و مقامات و اخلاق و سنن آن‏هاست، بابي‌ تحت‌ عنوان طـلب نيامده؛ اما باب بيست و هفتم اين کتـاب بـه ارادت اختصـاص دارد کـه تاحدودي بـه‌ مفهوم‌ طلب نزديک اسـت. همچنين در رسالۀ قشيريه بابي به «شوق» اخـتصاص داده شـده کـه به ارادت‌ و طلب‌ نزديـک مي‏باشد (سنچولی و محمودی، 1396: 67).

«شوق عبارت است از هَیَمانِ داعیۀ‌ لقـای‌ ‌ ‌مـحبوب در‌ باطنِ مُحبّ. طبق گفتۀ «ابو عثمان حیری» شوق ثمرۀ محبّت است. هرکس خـدا را دوسـت داشـته باشد‌، مشتاق دیدار وی می‌گردد» (کاشانی، 1389: 411).

شوق هـر شـب کعبه‌ را‌ صائب‌ به آن تمکین که هست در لباس شبروان آرد به طوف کوی دوست

(صائب تبریزی، 1383‌، ج 2: 618)

آنچه مسلم است، طلب جستجویی برای رسیدن به مطلوب است و مطلوب در وجود طالب است، پس طالب باید در درون خود به دنبال مطلوب باشد. در این‏باره گفته‏اند: ««الطلب حجاب المطلوب‌ و المطلوب حجاب الطالب»، طلب کردن دلیل نایافتن‌ مطلوب‌ در‌ وجود خود است و پس از یافتن، مطلوب‌ حجایی است برای طالب،زیـرا‌ هـرگاه‌ مـطلوب‌ حاصل‌ شود طالب و طلب او گـم شـود» (جنابذی‌، 1355: 159).

در آثار عرفا و صوفيه از «درد»، «شوق» و «رجا» به‏عنوان عوامل‌ و انگيزه‌‏هاي طلب ياد شده است. در اين ميان بر نقش و اهميت «درد» به عنوان اصلي‏ترين عامل بسـيار تأکيـد گرديده است. «اصلي‏ترين عامل طلب‏، درد است‏. «درد» در لغت، ادراک چيزي منافي طـبع انسان اسـت. اما در سير‌ و سلوک‌ الي‏الله‌ وقتي صحبت از درد مي‏شود‌، منظور‌ درد‌ و رنـج جسـماني نيست. بلکه بي‏قراري و سوزش دل است در طلب چـيزي، و يا احساس رنـج شـديد اسـت از نايافتن مطلوب. به‏عبارت‌ ديگر‌ نياز‌ روحـي و روحـاني سـالک است که او را بي‏تـاب‌ و بـي‏قـرار‌ مي‏کند و به طلب وامي‏دارد، تا اين درد در دل و جان انسان نيش نزند، محرم بارگاه حق نمي‏شود» (سنچولی و محمودی، 1396: 69).

علاوه‏بر‌ درد‌ که‌ اصلي‏ترين و مهم‏ترين عامل طلب‌ اسـت‌‏، صـوفيه‌ عوامل و انگيزه‏هاي ديگري را نيز براي آن بـرشمرده‏اند که شوق از آن دست است. شوق در حقيقت، بعد از محبت براي صوفي و عارف‌ حاصل‌ مي‏شود‌. «شوق از جاي برخاستن دل بود بـه ديدار محبوب و شوق‌ بر قدر محبت بود» (قشيري، ١٣٨9: ٥٧٥). خواجه عبدالله انصاري در جايي ديگر طلب را‌ ناشـي‌ از‌ «رجا» مي‏داند و بر اين باور است که «از ميدان رجا طلب زايد‌» (انصاري‏، ١٣٧٢‌: ٢٩١).

2-4-2عشق

عشق والاترین و متعالی‌ترین‌ مرحله‌ تکامل‌ انسان است. دربارة وجه تسمیة عشق گفته‏اند: «و اشتقاق عشق، از «عشق» گرفته‏اند و عشقه در لغت آن گیاه باشد که در درخت پیچد و درخت را فراخوردن گیرد؛ پس گونة او زرد کند؛ باز ثمره از او بازگیرد. باز برگ بریـزاند باز خشک کند؛ جز افـکندن و سوختن را نـشاید. عـشق نیز چون به کـمال رسد قوی را ساقط گرداند و حواس را از منافع منع کند و طبع را از غذا باز دارد. میان مُحِب و میان خلق، ملال افکند؛ از محب غیردوست سامت گیرد. همه معانی از نفس او جذب کند یا بیمار کند. یا دیوانه گرداند و در عالم بر ماند، تا هلاک کند» (مستملی، 1363: 1389).

تجلی عشق در عرفان است که عامل پیدایش کلماتی چون عشق، عاشق و معشوق، حب، محب و محبوب، طلب، طالب و مطلوب و نظایر این‏ها در کلام عرفا و اشعار عارفانه می‏شود. «عشق عرفانی که حاصل سیر جان و روان آدمی از تمایلات مادی و عبور از خواسته‌های پست حیوانی است، با شناخت‌ و معرفت حق همراه و نقطه اوج و اتصال بشر به جـنبه الهی خود و اتحاد با منبع و مبداء کمال مطلق است. این کیفیت نفسانی همراه با اشتیاق دردناک وصال، موجب شدیدترین هیجانات روحی در‌ انسان‌ می‌شود و عاشق را با نیاز جانسوز وصال و عطش پیوستن بـه مـبداء آفرینش، دین و دل باخته و سر از پای ناشناخته، در کوره راه‌های پر پیچ و خم و ناهموار هفت وادی رنج و بلا‌ به‌ امید یافتن کم‌ترین نشان از معشوق، سرگردان رها می‌سازد. عاشق حق، سنگلاخ طلب را ناامیدانه با پای پر آبله می‌پیماید و سـرانجام در بیابان حیرت، در حسرت یافتن قطره‌ای از‌ چشمه‌ ازلی حق، به تمامی محو و فنا می‌گردد؛ که وصال یار هم این است» (پرویزی، 1374: 81). در کتب عرفاني در شرح عـشق چـنين‌ آمـده‌ است: «عشق آتشي است که در قلب‌ واقع‌ شود‌ و محبوب را بسوزد. عشق درياي بلا و جنون‌ الهي‌ و قـيام قلب است با معشوق بلاواسطه» (سجادی، 1389: ٥٨٠). همچنین آمده است: «محبت چون به کمال رسد عشق‌ نام‌ مي‌‏گيرد و عشق که به کمال رسد به فنا در ذات معشوق و وحدت عشق و عاشق‌ و معشوق‌ منتهي مي‏شـود» (رجـايي‏، ١٣٦٤: ٦١٢). زمخشری در کشّاف می‏نویسد: «عشق آخرین پایة محبت است... و گویند عشق آتشی است که در دل آدمی افروخته می‏شود و بر اثر افروختگی آن، آنچه جز دوست است سوخته گردد... دیگری گوید عشق سوزش و کشته شدن است... و گفته‏اند عشق جنون الهی است که بنیان خود را ویران سازد و نیز گفته‏اند: ثبات و استواری دل با معشوق باشد؛ بلاواسطه» (سجادی، 1389: 57).

شيخ روزبهان بقلي(522-606 ه.ق) در عبهر‏العاشقين عشق را به پنج‏گونه تقسيم مي‏كند: نخست الهي كه منتهاي مقامات و مختص به اهل مشاهده و توحيد و حقيقت است. دوم عقلي كه از عالم مكاشفات ملكوت و مختص به اهل معرفت است. سوم روحاني كه مختص به خواص آدميان است، چون به عنايت لطيف باشد. چهارم بهيمي كه براي رذال‏الناس است. پنجم طبيعي كه براي عامه‏ي خلق است (بقلي شيرازي، 1344: 15-17). ابن‏عربي نيز عشق را سه نوع معرفي مي‏كند: نخست حب الهي كه عشق به مخلوق و عشق مخلوق به خالق است دوم عشق روحاني كه عشق مخلوق به مظهر خالق است يا طلب شوقمندانه‏ي ذاتي است كه عاشق آن را آينه‏ي خود مي‏داند و از آن جلا مي‏يابد. سوم عشق طبيعي و جسماني است (ستاري، 1374: 262-263). احمد غزالی نیز در سوانح خود به همین سیاق گفته است: «در اسرار عشق در حروف عشق مضمر است. عین و شین بود و قاف اشارت به قلب است. چون دل نه عاشق بود، معلق بود. چون عاشق شود، آشنایی یابد بدایتش دیده بود و دیدن. عین اشارت بدوست. در ابتدای حروف عشق، پس شراب مالامال شوق، خوردن گیرد؛ شین اشارت پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد؛ قاف اشارت قیام بدوست و اندر ترکیب این حروف اسرار بسیار است و این قدر در تشبیه کفایت است» (غزالی، 1372: 38-39).

بسیاری از عرفا معتقد که عشق موهبتی است که از جانب خداوند به انسان داده می‏شود. باباطاهر عریان‌ می‌گوید‌: «محبّ به وادی محبت به اختیار خـود داخـل نـمی‌شود، بلکه جاذبه جمال محبوب به اضطرار او را به سوی خود جذب می‌کند» (مدی، 1372: 35). عشق مهمترين رکن طريقت است و اين مقام را تنها «انسان کامل» که مراتب‌ ترقي‌ و تکامل‌ را پيموده است درک مي‏کند (سجادي‏، ١٣89: ٣٣٢). به‏واسطه‏ی عشق و محبت است که صوفیه معتقد بودند «کمالیت دین در کمالیت محبت است» (قیس رازی، 1392: 153). صدرالدین شیرازی، معروف به ملاصدرا (1050-979 ﻫ .ق) حکیم و فیلسوف بزرگ اسلامی، عشق و محبت را مترادف می‏داند و آن را احساس مسرّت و لذّت نسبت به شیء موافق تعریف می‏کند؛ اعم از این‏که این موافقت از روی عقل باشد یا احساس، ناشی از حقیقت باشد یا ظن. وی می‏گوید: «محبّت و آنچه مترادف آن است، عبارت است از ابتهاج به چیزی موافق، خواه موافقش عقلی باشد یا حسّی و خواه، حقیقی باشد یا مظنون» (ملاصدرا، 1375: 180).

احمد غزالی عـشق‌ ‌را‌ امـری جبری می‌داند: «عشق جبری‌ است‌ که‌ در او هیچ کسب را راه نیست به هیچ سبیل، لاجـرم احـکام او نـیز همه جبر است. اختیار از او و از‌ ولایت‌ او‌ معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد‌. احوال‌ او همه زهر قـهر بود و مکر جبر بود. عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید بود، تا او چه‌ زنـد‌ و چه‌ نقش نهد؛ پس اگـر خـواهد و اگر نخواهد، آن نقش بر‌ او پیدا می‌شود» (مدی، 1372: 35). بقلی شیرازی عشق را از جمله صفات حضرت حق برمی‏شمارد. در دیدگاه او «صفات و ذات حق از هم جدایی‏ناپذیرند و هیچ کدام بذاته قابل شناختن نیستند. پس عشق هم بذاته قابل شناختن نیست. عشق صفتی از معدن قدس است که از تغییرات حوادث منزّه است؛ زیرا صفت حضرت حق است. پس عشق و عاشق و معشوق پس از وجود اکوان و حدثان بودند» (بقلی شیرازی، 1344: 44).

2-4-3 معرفت

کسی‌ که وادی عشق را پشـت‌سر مـی‌نهد، بـه‌ وادی‌ معرفت می‌رسد. سالک برای رسیدن به این وادی، ریاضت و سختی بسیار می‏کشد که نتیجه‏ی آن رسیدن به معرفت نفس است. در تعریف معرفت آمده است‌: «معرفت، نور رحمت الهـی اسـت که به قلب سـالک مـستعد و قابل می‏تابد‌ و جمیع تعینات و قوای او‌ را‌ در اشعه نورانی خود، محو و مضمحل ساخته و از کار باز می‏دارد» (غنی‏، ١٣٤٠، ج ٢: ٤١٨).

سجادی در تعریف اصطلاح عرفانی معرفت آورده است: «معرفت ربوبيت مشروط و مربوط‌ است‌ به‌ معرفت نفس، چنانکه در حديث آمـده اسـت: مـن عرف نفسه فقد عرفه‌ ربه‌، عبارت‌ بود از بازشناختن ذات و صفات الهي در صور تفاصيل و حوادث و نوازل، بـعد از آن‏که‌ بر‌ سبيل‌ اجمال معلوم شده باشد که موجود حقيقي و فاعل مطلق اوسـت سـبحانه» (سجادی، 1389: ٧٣١‌).

معرفت خـدا بـر دو گـونه است: یکی‌ معرفت‌ علمی و دیگری‌ معرفت حالی (همان: 731). همچنین معرفت در يک تقسيم کلي به دو نوع معرفت شهودي و عقلي تقسيم مي‏شود که هر کدام قلمرو مخصوص‌ به‌ خود‌ را دارد (سرحدی و کیخا فرزانه، 1395: 64).

اصل و حقيقت هستي‌ از نظر عرفا خداوند‌ است‌؛ بنابراين معرفت غایی، شهود حق‌ تـعالي‌ اسـت. اما «بين انسان و خدا مراتبي از عالم است که حجاب بين انسان‌ و حـق‌ و مـانع شهود اويند. کنار زدن‌ اين‌ حجاب‌‏ها کـشف اسـت‌. با‌ رفع هر حجابي مرتبه‌‏اي‌ از عالم مکشوف مي‏شود؛ که به آن شهود نيز اطلاق مي‏شود. شهود پديداري است‌ معرفتي‌ که مورد باور بـسياري از عـارفان‌، فيلسوفان‌ و دانشمندان است‌» (همان: 63). تمامی هدف سالک از طی طریق و ورود به راه سخت و نامتناهی سلوک، وصول به معرفت الهی است. شبستري درباره‏ي معرفت مي‏فرمايد: «معرفت، رعايت احسان و ذکر خوف خداي و در شوق بودن محبت و رضاي حق تعالي‌ و ترک‌ دنيا و ماسوي الله را گويند. زيرا که شناختن حق سرمايه‏ي جمله انسان‏هاست و قـول حـضرت رسول بـر آن ناطق که المعرفه رأس مالي» (شبستري، ١٣٨٠: 145). قشیری‌ درباره‏ی معرفت می‌گوید: «معرفت نزد علما‌ همان‌ علم‌ است‌ و هر‌ عالم به خدای‌ تعالی‌ عـارف اسـت و هـر عارفی عالم. ولی در نزد این‌ قوم، معرفت صفت کسی است کـه خدای‌ را‌ به‌ اسماء و صفاتش شناسد و تصدیق او در تمام‌ معاملات‌ کند‌ و نفی‌ اخلاق‌ رذیله‌ و آفات آن نماید و او را جمیع احوال ناظر دانـد و از هـواجس نـفس و آفات آن دوری گزیند و همیشه در سرّ و علن با خدای باشد و به او رجوع کـند‌» (قشیری، 1389: 98). همچنین هجویری در مورد معرفت الهی آورده است: «حيات‌ دل بود به حق و اعراض سر از جز حق و ارزش هر کس به مـعرفت بـود‌ و هـرکه‌ را معرفت نبود بي‏قيمت بود‌» (هجويري‌، ١٣٨٧‌: ٣٤٢‌).

2-4-4 استغنا

اسـتغنا بـه مـعنی بی‌نیازی است. پس از آن‏که سالک، وادی‌ معرفت را‌ پشت‌سر‌ گذاشت‌ و خود را شناخت،به‌ ناچیزی خـویش در بـرابر عظمت وی پی می‌برد و استغنای بی‌حد و اندازه‏ی ذات حق را درک‌ می‌کند‌. لازمة استغنا و بي‏نيازي «قطع علاقه از حطام و بهره‏هاي دنيا از جاه و مقام و منال است» (سجادی، 1389: ٨٦‌). سالک در مراحل سلوک به این واقعیت دست می­یابد که وجود خدا برای او در زندگی کافی است و از هر چه غیر خداست دل می­کند. هجویری، استغنا را چنین تعریف می‏کند‌: «بی‌‏نیازیی‌ که لازمه‏ی آن، قطع علاقه‌ از‌ حـطام‌ دنیا و بهره‏های دنیایی از جاه و مقام و منال است» (هجویری، ١٣87: ٤٣٢). اصل این وادی آن است که وجود خداوند برای تنهایی انسان کافی­ست. «أ لیسَ اللهُ بکَافٍ عبدَهُ..» «آیا خدا برای بنده­اش کافی نیست؟» (زمر:53).

2-4-5 توحید

پس از درک استغنای حق، سالک به مرحله‏ی توحید می‌رسد. «تـوحید در لغت حکم است به این‌که چیزی یکی‌ است و علم داشتن به یـکی بـودن آن؛ و در اصطلاح اهل حقیقت، تجرید ذات الهی اسـت از آنچه در تصور یا فـهم یـا خیال یا وهم یا ذهـن آیـد» (همان: 69). سجادی در تعریف لغوی توحید آورده است: «توحيد در لغت تفريد اسـت و در اصطلاح اهل ذوق‌ به تفريد وجود محض است و نيز به معناي يگانه نمودن پروردگار و يکي گفتن و يکي کردن است» (همان: ١٤١).

مستملی بخاری نویسنده‏ی «شرح تعرف»، توحید را منزه کـردن حـق‌ و یکی‌ گفتن‌ و یکی دانستن او می‏داند (مستملی بخاری، ١٣٦٣، ج ٣: ٥٦). مشخصۀ اصلي توحيد گم کردن خود در خداست. «توحيد يکي گفتن و يکي کـردن ‌بـاشد. توحيد به معني اول شرط در ايمان باشد که مبدأ معرفت بود. تصديق به آن‏که خداي تعالي يکي است؛ و به معني دوم، کمال‌ معرفت‌ باشد که بعد از ايمان حاصل شود. آن چنان که هـرگاه که مؤمن را يقين شود که در وجود جز باري تعالي و فيض او نيست و فيض او را هم وجود‌ به‌ انفراد نـيست، پس نظر از کثرت بريده کند و همه يکي داند و يکي بيند» (دان‍ش‌پ‍ژوه‌، 1386: ٢٦٦). عبدالرزاق کاشاني در شرح عبارات خواجه عبدالله انصاري مي‏گويد: «تـوحيد تنزيه خداوند از اين است‌ که‌ هر‌ چيزي غير از خداوند شاهد وجود او در نظر گرفته‌ شود؛ هر چند مشـاهده ظهور‌ ‌در قوالب و صور تجليات گوناگون با توحيد مذکور منافاتي ندارد. بنابراين موحد‌ واقعي‌ کسي‌ است که مـشاهده کند خداوند ازلی و ابدی گواه وجود خود است‌ و در‌ اثبات وجود و وحدت او نيازمند هيچ امر حادثي، اعم از امور خارجي يا ذهني نيست» (کاشاني‏، ١٣89: ٦٠٧).

2-4-6 حیرت

حیرت ششمین وادی سلوک است. «حيرت يعني سرگرداني و در اصطلاح اهل الله: امري که وارد مي‏شود بر قلوب عارفين در‌ موقع‌ تأمل‌ و حـضور و تفکر آن‏ها» (سجادي، 1389: ١٨١). همچنین در تعریف دیگری از حیرت آمده است: «حیرت در اصطلاح، حالتی است که‌ در حال حـضور و تأمل‌ به‌ دل عارف می رسد و او‌ را‌ در شناخت و ناشناخت سرگشته می‏کند» (گوهرین، 1388، ج4: ٣٢١).

در راه طلب و وصول به حق، سرگشتگی­های فراوانی وجود دارد. گاه خدا بنده را سمت خود می‏خواند و راه را به او نشان می­دهد و گاه او را به حال خود رها کرده و حیران می­کند تا سالک با این سرگردانی‏ها از ماهیت خویشتنِ خویش جدا شود و به سوی خداوند حرکت کند. «حیرت‌ یعنی‌ سرگردانی؛ و در اصطلاح اهل اللّه، امری است که وارد می‌شود بر قلوب عارفین در موقع تأمل‌ و حضور‌ و تفکر‌ آن‏ها کـه آن‏ها را از تأمل و تفکر حاجب می‌گردد» (حسینی، 1386: 70).

2-4-7 فقر‌ و فنا‌

فقر در لغت به‌ معنی‌ تنگدستی، تهیدستی، ناداری، درویشی است و در اصطلاح تصوف «حقیقت فقر نیازمندی اسـت، زیـرا بـنده همواره نیازمند است، چه بندگی یعنی مملوک بـودن و مـملوک به مالک خود محتاج است و غنی در‌ حقیقت‌ حق است و فقیر خلق و آن صفت عبد است به حکم «انتم الفقراء الی اللّه و اللّه هـو الغـنی الحـمید». فقر آن است که ترا مالی نباشد و اگر باشد برای تـو نباشد‌ (سجادی‌، 1389: 363‌).

فقر در اصطلاح صوفيان، نيازمندي به خدا و بي‏نيازي از‌ غـير‌ اسـت‌ و «فـنا عبارت است از اين که انسان خود و بندگي خويش را در‌ برابر‌ حق نيست انگارد و تمايلات خويش را به چيزي نشمارد و هـمة ‌ ‌جـهانيان را در قبال حق موجود‌ نپندارد»‌ (رجايي، ١٣٦٤: ٥٢٥). همچنین آمده است: «فقیر در مسلک عـرفان کـسی است که نیازمندی خویش را بـه خـالق و مـعبود خود‌ درک‌ کند، فـانی در مـعبود خویش شود و همه اوصـاف و حـتی وجود‌ خود‌ را‌ مرهون لطف و عنایت معبود خویش بداند؛ بنابراین، فقیر در مذهب عرفان با هـر فـکر‌ و اندیشه‌ای‌ که نشانی از انیّت و توانمندی غـیر او داشـته باشد مـخالف است» (طباطبایی، 1379: 254-255). خواجه نصیر طوسی، فقیر را چنین معرفی می‏کند: «کسی را گویند که رغبت بـه حـال و مقتضیات دنیوی ندارد ... از‌ جهت‌ قلت التفاتی که لازم اقبال بر سلوک راه حقیقت و اشـتمال بـه مراقبت جانب الهی باشد تا غیر حـق تـعالی حـجاب او نشود و به حقیقت، این فقر شعبه‏ای بـاشد‌ از‌ زهـد» (طوسی، ١٣٦١: ٢٤). عارفان، فقر را نوعی موهبت از سوی خدا می­شمارند. آنان منشاء بسیاری از گناهان را در شکم سیری می­دانند. «پس معده را فرا گذاشتن، اصل همه­ی معصیت‏هاست، و زیردست داشتن شکم و گرسنگی عادت کردن، اصل همه­ی خیرهاست» (غزالی، 37:1382).

بحث فنا، از اساسی­ترین مسائل عرفان اسلامی است. فنا در لغت به معنی نابود شدن و در اصطلاح عارفان به معنی پی بردن، با تمام وجود یافتن و احساس کردن است. «و راه فنا در اصطلاح عاشقان راه عشق را گویند و ذاکران راه ذکر را گویند. در اصطلاح صوفیان فناء سقوط اوصاف مذمومه است، همان‏طور که بقاء وجود اوصاف محموده است» (گوهرین، 1388، ج8: 350). در تعریف اصطلاحی فنا آمده است: «فنا آن حقیقت سیال عینی و واقعی است که تحقق بخش سیر تکاملی وجود، از پست­ترین حدّ آن تا بالاترین درجه­ی آن است...فنا بازگشت است به خویشتن اصلی خویش، به موطن، به نیستان، به حقیقت و هستی و بریدن و جدا شدن است از بیگانگی­ها، غربت، توهم و پندار و نمود» (یثربی، 430:1374). کاشانی، فنا را از بین رفتن اوصاف مذمومه و بقای اوصاف محمود می‏داند (کـاشانی، 1389: ٤٢٦). و گويند آن مقام (فنا) عبارت است: «از استهلاک تام‌ در‌ حـق و نـزد صـاحب اين مقام‏، نه جمع‌‏، توجه‌ وي‌ را از حق باز مي‏دارد و نه‌ تفرقه‌ او را از استغراق در حق مانع مي‏آيد» (زرين‏کوب، ١٣٨٧: 104).

ما ز بی برگ و نوایی خط‌ پاکی‌ داریم چه کند باد خزانی به‌ رخ کـاهی ما؟

(صـائب تبریزی، ‌ 1383‌، ج 1: 280‌)

برای رسیدن به ذات حق تعالی، انسان باید در وجود خویش محو شود؛ زیرا اصلی­ترین حائل میان انسان و پروردگار، وجود خود انسان است. «اولین قدم برای نیل به فنا و وحدت وجود، انحلال فردیت و نفی وجود مجازی و ویران کردن دیواره­های من محدود و متناهی است که سبب پیوستن به من اصلی و نامتناهی می­گردد» (مالمیر، 102:1386).

فصل سوم

شرح احوال و آثار عطار نیشابوری و پیشینه‏ی تحقیق

3-1 مقدمه

**فصل سوم به شرح احوال عطار نیشابوری، معرفی آثار و سبک شعری او اختصاص یافته است. همچنین در بخش دوم این فصل پیشینه‏ی تحقیق نیز ارائه شده است.**

3-2 شرح احوال عطار نیشابوری

شـيخ‌ فـريدالدين‌ محمد عطار نيشابوري (٥٤٠-٦١٨ق‌ ) يکي‌ از بزرگ‏ترين شاعران زبان فارسي در نيمه‏ي دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم اسـت. بنابر آنچه تاریخ‏نویسان گفته

نام او «ابو حامد محمد بن ابی بکر ابراهیم و یا طبق نوشته‏ی ابن الفوطی، ابن سعد بـن یـوسف، عطار و ملقب به فرید‏الدین‌ است. در مورد زندگی عطار‌، اطلاعات‌ قابل اطمینان کمیاب است. تنها دو نفر از هم عصرانش: عوفی(م بعد از 620 هـ/1223 م) و خواجه نصیر‏الدین طوسی(م 597 هـ/1200 مـ-627 هـ/1273 م)، از وی‌ یاد‌ کرده‌‏اند که آخرین گزارش باقی‌مانده در آثار شاگردش، عبد‏الرزاق ابن الفوطی‌ آمده و نکات دیگری از زندگی عطار در «تاریخ گزیده» حمد‏اللّه مستوفی‌ آمده که در سال‌ 730‌ هـ‌/1330 کامل شده است» (راینارد، 1389: 42). در مورد لقب او صفا در تاریخ ادبیات خود آورده است: «لقب او شيخ «فريدالدين» است و در اين­­باره هيچ شکي نيست؛ زيرا عوفي و ابن الفوطي و تمام کساني که شرح حالش را نوشته­اند اين لقب را به او داده‌اند. علاوه‏بر اين، شيخ عطّار، در قصائد و غزليات و مثنوي­هايش، گاه خود را به‏عنوان فريد ياد مي­کند که همان مخفف «فريدالدين» است. ... شيخ در ميان غزليات و قصائد و مثنويات خود، از خود به‏عنوان «عطّار» نيز ياد مي‌کند و در منابع آمد‏ه‏است که اين لقب به علت دارو فروش بودن اوست. ... پدر شیخ - ابراهیم- مردی بیداردل و دارای نوعی طریق زاهدانه و مایل به تصوّف بود. وی در شادیاخ نیشابور، دکّان عطّاری داشت و پس از وفات او، فریدالدّین، کار پدر را دنبال کرد و به واسطه‏ی آشنایی­ای که با طبابت داشت، به دارو فروشی پرداخت» (صفا، 1372، ج2 : 321).

کلمه‏ی عطار در مورد شیخ فرید‏الدین نیشابوری را نامی مرتبط با حرفه‏ی او دانسته‏اند؛ زیرا به‏طوری که از احوال و آثار خـود او به طور قطع و یقین برداشت می‏شود، شغل رسمی او طبابت، داروسازی و دارو فروشی بوده که این کلمه را‌ در‌ اصطلاح‌ قدیم عطاری و عطار می‌گفته‌اند. «پاره‏ای از عطاران کهنه‌کار علاوه‏بر شـغل دوافروشی‌ و داروسازی از ساختن شربت‏ها‌ و معاجین‌ و به اصطلاح‌ قدیم خودشان اطریفلات و تریاقات و جوارشنات‌ (معرب گوارشن فارسی‌ یعنی‌ شربت یا معجونی که برای گوارش و هضم غذا نافع باشد) و امثال آن‌ از طب و طبابت نیز سـررشته داشـتند و نسخه‌های‌ مجرب‌ را‌ می‌شناختند و مریضان را معالجه می‏کردند. شیخ عطار ظاهراً نه فقط‌ از راه تجربه‏ی دوافروشی و داروسازی بلکه به طریق تحصیل و درس‌ خواندن پیش اساتید طب این فن را آموخته و آن‌ را‌ با‌ شغل عطاری جمع کرده بود؛ و در نیشابور داروخانه‏ی معتبری داشت که‌ مطب‌ او هم بود و گاهی که در همان داروخانه فراغتی برای او دست‌ می‌داد به ساختن منظومه‌های عرفانی‌ می‌پرداخت‌« (همایی، 1342: 308).

فروزانفر با استنـاد به این بیت، مستفـاد می­شود که سن عطّار، از هفتاد گذشته و به هفتاد­ و ­اند رسیده­است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرگ در آورد پیش وادی صد ساله راه |  | عمر تو افکند شست بر سر هفتاد ­و­ اند |
|  |  | (عطار، 1387: 70) |

«پس بنا­براین، شیخ ما بیش از هفتاد سال زیسته و کمتر از هشتاد سال عمر داشته­است زیرا لفظ «اند» در فاصله­ی هفتاد و یک و هشتاد و ظاهراً از سه تا نه استعمال می­شود و چون شهادت شیخ، به سال 618 واقع گردیده و در آن تاریخ، نزدیک به هشتاد سال داشته، فرض ولادت او، در حدود سال 540 نزدیک به واقع خواهد بود» (فروزانفر، 1353: 10).

به نظر می‌رسد کـه عـطار در زمان زندگی‌اش به جز در‌ نیشابور‌ در هیچ نقطه‏ی دیگری به‏عنوان شاعر‌ شناخته‌ نمی‌شده‌ است. «تـنها عـوفی و آن هم‌ به دلیل سفرهای‌ متعددش‌ به نیشابور و در مدت اقامتش در آنجا چیزهایی‌ در مورد وی شنیده‌ است ‌و یا‌ ممکن است عوفی در ملاقاتش‌ با‌ شیخ مجد‌‏الدین‌ بغدادی ‌-که اگر این مجدالدین هـمان‌ پیـر‌ و مرشد صوفیه باشد- چیزهایی در مورد اشعار پرشور و آهنگین عطار شنیده‌ باشد. طوسی‌ هم به همین ترتیب‌ بـیشتر از دیوان تاثیرگذار‌ و شگفت‌انگیز‌ عطار یاد کرده و تنها از‌ یکی‌ از منظومه‌های او- منطق‏الطیر- نام برده است. از نیمه دوم قرن‌ 7 هـ‌/13 م به بعد، اثر نثر‌ عطار ‌-تذکرهء‌ الاولیاء- خوانندگان‌ بسیاری‌ پیدا‌ کرده‌، اما دیگر‌ آثار‌ عظیم عارفانه و اشعار و منظومه‌هایش‌ تا قرن 9 هـ/15 م ناشناخته بود» (راینارد، 1389: 42).

عطار، سنّی مذهب بوده است اما همواره از تعصب­های نابه‏جای مذهبی، اجتناب نموده و همگان را به توحید، که اصل و اساس است فرا می­خواند. او در آثارش پس از حمد پروردگار و نعت رسول‏ اکرم (ص)، به مدح خلفای راشدین، و سپس به مدح امام علی(ع) و حسنـین(ع) پرداخته است.

عطار قسمت از عمر خود را بر رسم سالکان طریقت در سفر گذراند و از مکه تا ماوراء النهر بسیاری از مشایخ را زیارت کرد. عطار در کودکی شیفته تصوف بود. «افسانه‏هایی که در باب تغییرحال ناگهانی او نقل کرده‏اند بی‏بنیاد است؛ و ای بسا که این شیفتگی نسبت به صوفیه حاصل محیط خانوادگی او باشد چرا که به احتمال قوی پدرش نیز در سلک این قوم راه داشته است و معلوم نیست که در هنگام سرودن شهرها و منظومه‏ها آیا باز هم به کار پزشکی و عطاری خویش می‏پرداخته است یا نه» (عطار، 1393: 31).

در مورد وفات او نیز گفته

به موجب افسانه­ها، در نحوه مرگ او چنین گفته­اند که در کشتار عام نیشابور، شیخ فریدالدّین عطّار که پیری ضعیف بود، به دست مغولی اسیر افتاد. در راه مریدانی به آن­ها می­رسیدند و هر یک، به وسع خود، از مغول می­خواستند تا در قبال چندین سیم، شیخ را به آن­ها ببخشد، اما شیخ رو به مغول می­کرد و می­گفت: «بهای من، نه این است» و مغول که می­پنداشت شیخ را، به بهای گزاف، از وی باز­ خواهند خرید، نمی‏پذیرفت. تا آن­که در نیمه راه، روستایی پیش آمد که خر خویش را می­راند، شیخ را شناخت و از مغول خواست تا وی را به یک توبره کاه، رها کند. این­جا، شیخ رو به مغول کرد و گفت: «بفروش که بهای من این است» مغول برآشفت، شمشیر کشید و سر شیخ را به خاک افکند؛ امّا شیخ خم شد، سر خود را بر گردن نهاد و در حالی­که منظومه کوتاه خود - بی­سرنامه- را می­سرود، راه خویش در پیش گرفت؛ وقتی منظومه به پایان رسید، افتاد و جان داد (زرین­کوب، 1391: 205-206).‏

بنـابر اظهـار نظر فروزانفـر «عطار نه مرد روزگار خود و نه مرد‌ روزگار‌ ما، بلکه مردِ زمان‌ و عصري‌ هسـتند که ممکن است تکامل بشر و علو انسانيت از اين پس آن را به وجود آورد» (فـروزانفـر، ١٣٥٣: يک). فروزانفر نوشته است که استغراق در احوال خود و بی­اعتنایی به دنیای فریبکار و توجّه به عالم ماورا، موجب نادیده گرفتن این حوادث در نگاه عطّار گردیده­است. او با هیچ درباری رابطه نداشت و هرگز برای طلب روزی، کسی را مدح نکرد و تمام قریحه خود را، در راه هدایت و ارشاد خلق و دعوت به سوی خدا و کمالات معنوی و انسانی صرف کرد (فروزانفر، 1353: 52 – 53).

3-2-1 معرفی آثار عطار نیشابوری

عطار با آثاری چون منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه، تذکرة‌الاولیاء، مختارنامه‌ و دیوان اشعار مشتمل بر غزلیات، قصاید و ترجیعات در زمره شاعران و عارفان کثیرالاثر است. کتاب

3-2-1-1 دیوان اشعار

ديوان غزليات و قصايد عطار يکي ازديوان‏هاي شعر فارسـي اسـت کـه از‌ همان‌ قرن هفتم همواره مورد علاقه و شوق دوست‏داران شعر عرفاني فارسي بوده‏اسـت. «دیوان: که شامل اشعاری در قالب غزل و قصیده است که کمتر از 7/1 کتاب را قصاید تشکیل داده، عطار رباعیاتش را در مجموعه‏ی دیگری‌‌ به‌ نام ‌«مختارنامه» گردآوری کرده است‌. به‌ دلیل‌ پرهیز عطار از مدیحه‌‏سرایی بخش کوچکی از اشعار وی قصیده است و قصاید وی بیشتر به‌ تفسیر موضوعات اخلاقی و رمزگونه و اصول‌ اخلاقی‌ عملی‌ اختصاص‌ دارد، شـعرا از برخی از قصاید وی‌ الگوبرداری‌ کرده‌اند» (راینارد، 1389: 43).

3-2-1-2 خسرو نامه

خسرونامه یکی از آثار عطار است که‌ شعر‌ رمزگونه و عرفانی نیست بلکه یک‌ عاشقانه آرام است‌ که‌ در مورد‌ دو‌ عاشق‌ به نام‌های گل و هـرمز‌- کـه‌ بـعدها به خسرو تغییر نام می‌دهد- اسـت و با عناوین گل و هرمز، گل و خسرو، خسرو‌ و گل‌ نیز شناخته شده است. «گل‌، دختر‌ حاکم‌ اهواز‌ و هرمز‌ پسرخوانده‏ی قیصر روم‌ بوده‌ و بـه خاطر حمایت از او در برابر حسادت‌‏های همسر قیصر روم او را به خانه‌ باغبان‌ دربار‌ اهواز می‌آورند. این دو یکدیگر را می‌بینند‌ و عاشق‌ می‌شوند‌، بدون‌ اینکه‌ هیچ‌ کدام از عشق‌ دیگری خبر داشته باشند. این موقعیت بـا زمینه‌ای از وقایع مهم و داستان‌‏های هیجان‌انگیز شکل گرفته و با شادمانی ازدواج عشاق به پایان می‏رسد» (همان: 44).

3-2-1-3 اسرارنامه

اولیـن اشـعار داستانی و رمزگونه عطار است‌ که ‌‌توجه‌‌ محققان کمتری را نسبت به سه اثر دیگر، به خود جلب کرده است‌ که‌‌ ممکن‌ است به دلیل قالب داستانی این اثر باشد. مثنوی اسرارنامه، دارای حدوداً 3300 بیت است. «ایـن اثر حاوی 22 مقاله‌ (گفت‌وشنود) است‌ که بدون توجه به ترتیب مباحث و بی‌نظمی خاصی‌ کنار هم قرار گرفته است‌. هر مقاله، بـا یک‌ نمای‌ کلی از یک عقیده آغاز می‌شود و در یک حکایت کـوتاه شرح داده می‌شود. در اغلب موارد داستان با نکاتی همراه است که مخاطب را به موضوع اصلی راهنمایی‌ می‌کند یا در‌ برخی موارد داستان کاملاً از پیـرنگ اولیـه خارج می‌شود» (همان: 44).

3-2-1-4 منطق‏الطیر

در میان مثنوی­های عطار، آنچه از همه مهم­تر و دل انگیزتر است و پیشتر از همه سبب شهرت عطار شده است مثنوی «منطق‏الطیر» است. این منظومه­ حدود4600 بیت دارد. شاعر به گونه­ای نمادین، داستان سیر و سلوک عارفانه را به تصویر می­کشد. طیور، که در واقع همان سالکان هستند، برای رسیدن به سیمرغ که همان وجود حق است، می­بایست از هفت وادی «طلب»، «عشق»، «معرفت»، «استغنا»، «توحید»، «حیرت»، «فقر و فنا» عبور نمایند (صفا، 1372‏، ج3 :324). «عطار‌ در این منظومه، تمام بیغوله‌ها و پرتگاه‌ها‌ و ورطه‌هایی‌ را که‌ در‌ رهگذر‌ سالک کمین کرده، طی‌ داستان پدیدار ساخته و سراب‌های فریبنده را برشمرده تـا سـالک بـه کویر خودپرستی نیفتد و در دره‌های‌ هولناک‌ آن سرنگون نشود (شکیب، 1374: 150).

شایان‌ ذکر‌ است‌ که‌ به‌ گفته‏ی برخی از‌ صاحب‌نظران‌ از جمله شفیعی کدکنی داسـتان سفر مرغان به‏سوی سیمرغ پیـشینه‌ای طولانی دارد و حاصل تخیل محمد‌ غـزالی‌ یا‌ احمد غزالی یا ابـن سـینا نیست بلکه‌ در‌ ادبیات‌ پیش‌ از‌ اسلام‌ چنین داستانی وجود داشته که با تحولات فرهنگی جامعه تغییراتی در آن روی داده تا به دست ایـن نـویسندگان رسـیده و هریک با تخیل خویش و نگاه فلسفی و عرفانی‌ خود پیرنگی متفاوت را به وجود آورده است (عطار، 1393: 29).

منطق‏الطیر سیر عارف است که در مراتب سیر الی‌‏ اللّه‌ تا سرحد نوعی شهود وحدت پیش می‌رود و انگیزه‏ی این سیر و سفر چیزی جز عشق نیست. «در ایـن وحـدت شهود که تجربه‏ی عارف از نفی کثرت‌های عالم است او را نه با‌ سیمرغ‌، بلکه با‌ حقیقت خود او مواجه می‌سازد و بدین‌گونه، عارف، در پایان عبور از وادی‌ها درمی‌یابد که صورت سیمرغ، جز‌ تصور ذهـنیت خـود او نیست و این دیدار نه دیدار با او‌، بلکه‌ دیدار‌ با خود است» (زرین‌کوب، 1374: 137).

3-2-1-5 مصیبت‏نامه

بعد از منطق‏الطیر، مصیبت نامه را می­توان از مهم‏ترین آثار عطار دانست. از دیگر منظومه‎های عطّار، مصیت‏نامه است که در بیان مصیبت‎ها و گرفتاری‏های روحانی سالک و مشتمل است. «این اثر‏، به‌ تفصیل و بیان محوری‌ترین موضوع در منظومه‏ی فکری عطار -یعنی همان آشفتگی و حیرانی و بی‌قراری درونـی‌‌ که‌ رهایی از آن در سلوک صـوفیانه‌ فـراهم‌ می‌شود- می‌پردازد‌. در‌ مصیبت‌نامه‌ کسی که این‌ تجربیات را دارد، سالکی است که توسط یک مرشد (راهنما) هدایت می‌شود. عطار با صراحت‌ در‌ این اثر به‌ لزوم راهنمایی توسط‌ یک‌ شیخ‌ پافشاری‌ می‌کند» (راینارد، 1389: 44). مصیبت‏نامه دارای 7539 بیت است که در بحر رمل مسدس محذوف (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) سروده شده است. در این اثر، سالک در حقیقت، فکر انسانی است که با هدایت پیری متصف به صفات الهی و برتر از مقام بشری، به طی طریق می‏پردازد (فروزانفر، 398:1353).

3-2-1-6 مختارنامه

مختارنامه مجموعه‏ای از رباعیات‌ عطار است‌ که‌ براساس موضوع مرتب شده است. بعد از اینکه شیوه‌ عطار در چینش‌ ابیات‌ به‌ دلیل سختی پیـدا کـردن یک بـیت از میان حجم‌ عظیم ابیات در دیوان توسط‌ دوست‏دارانش‌ مورد‌ انتقاد قرار گرفت، او 6000 بیت را در 50 بخش مرتب کرد. عطار این شیوه‏ را بعد از انتقاد از چهار اثر داستانی‌اش‌ «خسرونامه»، «اسرارنامه»، «منطق‏الطیر» و «مصیبت‌نامه» و قبل‌ از‌ نـگارش «الهی‌نامه‌»انجام داد. دو پنجم از بخش‌ها (بخش‌ 30-49) در مورد جنبه‌های مختلف‌ عشق‌ است و نیمی از آن اشعار در مورد رفتارهای عاشق و مـعشوق‌ ‌اسـت و نیمی دیگر‌ در‌ توصیف‌ عوامل‌ مجذوب‌کننده عاشق است‌. بخش‌ 44 برخی از موارد در مورد قلندریات‌ است‌. بخش‌ 12‌ تا 29 در مورد اخـلاق عملی‌ و اخلاق صوفیان است. در بخش‏های ابتدایی(4 تـا 9)بـحث شده است‌ و سه بخش‌ اول‌ در مورد توحید، نعت پیامبر و ذکر مناقب اصحاب پیامبر است و در بخش پایانی شاعر به بیان‌ آرزوهای‌ شخصی‌اش پرداخته‌ است (راینارد، 1389: 44).

3-2-1-7 الهی‏نامه

این اثر، داسـتان خلیفه‌‏ای را‌ که شش پسر دارد و از هرکدام راجع به تمایلات قلبی‌شان سوال‌ می‌کند، بازگو‌ می‌کند. الهی‏نامه، منظومه­ای است به قالب مثنوی، با 6511 بیت در بیست و دو مقاله، که شامل مناظرات پدری با شش فرزند پسرش و در بیان خواسته­ها و تمنیّات هریک از پسران است. در این منظومه، عطار، با استدلال­هایی که از زبان پدر جاری می­کند، علت و سببی را که موجب این خواسته­ها شده است، بیان می­نماید و شاعر این‏گونه به مقاصد اخلاقی و دینی و اجتماعی خویش در قالب مناظره و در لباس زیبای قصه و حکایت دست می­یابد. جز زمانی که عطار به توصیف جمال و حسن دلبران پرداخته، در سایر موارد، سادگی زبان و لطافت بیان را کنار نگذاشته است (عطار، 1394 الف: 95-68).

3-2-1-8 جواهرنامه

جواهرنامه، با استناد به گفته‏ی خود عطار، در ابتدای خسرونامه، جزو آثار مسلم شاعر دانسته‏اند که امروزه هیچ اثری از آن بر جای نمانده است.

3-2-1-9 شرح‏القلب

این کتاب نیز مانند جواهرنامه، مفقود شده است و هیچ نشانی از آن باقی نمانده است.

3-2-1-10 تذکرة الاولیاء

«تنها اثر نثر عطار است که به‌ مجموعه‌ای‌ از شرح حال متقدمان و مروجان مکتب صوفیه‌ اختصاص‌ دارد‌ که از امام‌ جعفر صادق، اویس قرنی‌ و حسن‌ بصری آغاز می‌شود و به حلاج که‌ عطار آشکارا معتقد است بهترین صوفی است‌، ختم‌ می‌شود» (راینارد، 1389: 44).

3-2-2 سبک شعری عطار نیشابوری

غزل عطار يکي از مهم‏ترين مراحل تکامل غزل عرفاني فارسي است‏؛ در ايـن شـيوه‏ي غزل، مهم‏ترين نکته، وحدت‌ تجربه‌‏ي شعري و درون‌‏مايه است‏؛ طوري که شاعر از آغاز تا پايان غزل در يک مسير طبيعي حرکت مي کند. بسـياري ازايـن غـزل‏ها جـوهر زندگي‏نامه‏ي يک عارف است که تحولي روحي، ناگهان‌، اورا‌ دگرگون‌ کرده است که آن را بايد «وحدت تجربه‏» يا «وحدت حال» ناميد (عطـار نيشـابوري‏، ١٣93: ٤٧‌). ‌‌

توجه عطار به اوضاع اجتماعی عهد خود، از جمله نکات قابل توجه دیگر است. بدین منظور، وی، در لابه‏لای حکایات خویش، انتقاد از امرا و حکام و خلفا را چاشنی شعر خود نموده است. عطار این انتقادها را گاه از زبان مجذوبان و گاه از زبان مجانین و گاه با انتقادی صریح و بی­پرده از متعصبین شیعی و سنّی، از زبان خود، بیان می­کند. این امر سبب شده عطار، علاوه‏بر شاعر اخلاقی – عرفانی، در زمره­ی شاعران اجتماعی نیز قرار بگیرد (فروزانفر، 405:1353).

در‌ عروض شعر عطار، خروج از هنجارهاي بوطيقايي عـصر را بـسـيار مي‏توان دید؛ زيرا‌ عطار‌ بوطيقاي‌ ويژه‏ي خويش را دارد و دستور زبان خاص خود را، به همين دليل آثار او، بيش‌ از هر شاعر ديگري در معرض تغييرات کاتبان و نسخه‏برداران قرار گرفته اسـت (عطـار نيشـابوري‏، ١٣93: 88-89). بنابراين بايد قول شـفيعي کدکني را پذيرفت که «شعر‌ عطار‌ درنگاه نخستين، گاه خواننده را مي‏رماند؛ اما شکيبايي و قدري آمادگي روحي لازم است تـا به درون اين باغ راه پيدا کنيم‏. وقتي انس گرفتيم مي‏بينـيم کـه در آن سوي‌ بعضي‌ از ناهماهنگي‏ها، چه منظومه‏ي منسجمي از احساس و انديشه موج مي‏زند» (همـان :٣٨).

بخش‌ قابل توجهي‌ از‌ اشعار‌ عطار را مضامين‌ عارفانه‌ تشکيل داده است‏. شعر عطار‌ بعد‌ از سنايي دومين اوج‌ شعر‌ عرفاني فـارسي و يکي از اصلي‏ترين مراحل تکامل آن است که نشان دهنده‏ی جهان‌‏بيني‌ فکري و اعتقادي اوست. اين جهان‏بيني‌ نتيجه‏ی تجربيات روحي‌ و عرفاني‌ ناشي‌ از پرواز در عوالم‌ ملکوتي و باطني است. عطار عارفي واصل و مـتشرعي دردمـند بود که آشنايي عميق و دقيقي با حقيقت‌ دين‌ و جوهره‏ی عرفان داشت (نيکروز، 1387: 210).

شاعران و سخنوران بسیاری از این عارف بزرگ پیروی کرده و دنباله‏رو او شدند. «... مثنوی‎های او [سنایی] بعد از وی مورد تقلید بسیاری از گویندگان بزرگ قرار می‎گیرد. و حتی شاعرانی از قبیل نظامی در مخزن الاسرار و عطار و مولوی در مثنوی‎های حکمی و عرفانی خود دنباله‎ی کار این استاد را گرفتند و روش او را با تعبیرات و ابتکارات خود تکمیل کردند‏» (صفا‏، 1372، ج 2: 338).

عطار يکي از بزرگ‏ترين‌ سرايندگان‌ شعر تعليمي است که با مثنوي‏هاي ساده و آموزنده‏‏‏، اين نوع شعر را‌ به‌ اوج رسانده است. تقابل در شعر و انديشة‌ عطار‌ را‌ مي‏توان به تعليمي بودن اشعار او نسبت داد؛ زيرا «تعليم‏، به‏ويژه آنجاکه مبتني‌ بر‌ پند‌ و اندرز است‏، با مجموعه‏اي از بايدها و نبايدها همراه اسـت‏. اين بايدها‌ و نبايدها‌ تقابل‏هايي کلّي و همه پذيرند که گاه شاعر براي وضوح مـطلب‏، اين امور متقابل را به‌‏کار مي‌‏گيرد تا بتواند هنجارها و ناهنجارها را به مخاطب گوشزد و از اين راه‌ وي‌ را به سمت‏ و سوي درستي هدايت کند‌ (چهري‌ و همکاران‌‏، ١٣٩٢: ١٥٥).

قلندريات نوع ويژه‌‏اي‌ از غزليات ديوان عطار نـيشابوري را تشکيل مي‏دهد که، به شيوه‏اي خاص، بنياد تفکرات و ديدگاه عرفاني او‌ را‌ در‌ جهت القاي انديشه‏هاي ملامتي‏گونه به نمايش مي‏گذارد‌؛ به‏عبارت ديگر، غزل‏هاي ملامتي ـ قلندري عطار، اين امکان زباني و بياني را فراهم آورده که هم تجربه‏ی‌ شهودي‌ و عرفاني‌ وي به زبان رمزي در آن به تصوير کشيده شده و هم‌ کارکرد‌ اجتماعی- انـتقادي يافته است (طايفي و شاهسوند، ١٣٩١: ٥٩).

3-3 پیشینه‏ی تحقیق

* [منصوره برزگرکلورزی](https://ganj-old.irandoc.ac.ir/researchers/365285) (1389). «وادی‏های سلوک در چهار مثنوی عطار و مقایسه آن با سفرهای چهارگانه عرفا»، دانشگاه علامه طباطبائی - دانشکده ادبیات و علوم انسانی . کارشناسی ارشد.

عطار در چهار اثر منطق‏الطیر، اسرارنامه، مصیبت‏نامه و الهی‏نامه هفت وادی را برای سلوک مطرح کرده است. در پایان این سفر است که سالک عطار به مقام علوی می‌رسد و پند و اندرز می‌دهد و می‌تواند از ذات و صفات الهی خبر دهد. شیخ عطار سفر چهارم را چون برای انبیا و کاملان راه است و نه برای سالکان، در مثنوی‌های خود نیاورده است.

* حمید فسائی (1391). «پیشینه هفت وادی عطار»، دانشگاه تربیت معلم - تهران - دانشکده ادبیات و علوم انسانی . کارشناسی ارشد.

عطار در کتاب منطق‏الطیر، هفت وادی را پیش روی سالک قرار می‏دهد تا با عبور از آن‏ها سالک به کمال انسانیت و قرب الهی که غایت مراد و منتهای آرزوی وی است نائل آید. در این پژوهش پیشینه و سابقه منازل و مقامات تا زمان عطار و همچنین میزان و نحوه استفاده او از این عنوان بررسی می‏گردد.

* [صالحه غضنفری مقدم](https://ganj-old.irandoc.ac.ir/researchers/366643) (1389). « بررسی و مقایسه مفاهیم عرفانی (با تأکید بر انسان کامل) منطق‌الطیر عطار با جاناتان مرغ دریایی ریچارد باخ»، دانشگاه پیام نور استان تهران - مرکز پیام نور تهران - دانشکده ادبیات و علوم انسانی . کارشناسی ارشد.

مرغ دریایی باخ، یکی از همان سی مرغ عطار است که راه کمال را از میان عقبه‏های هفت وادی سلوک و به راهنمایی هدهد هادی، می‏پیماید و سرانجام سیمرغ حقیقت عطار، در هیأت مرغ بزرگ(Great Gull) باخ، متجلی می‏گردد. از طرفی، در اندیشه اگزیستانسیالیسمی باخ، نیل به کمال با به فعلیت درآوردن توانایی‏های بالقوه آدمی محقق می‏گردد در حالی که عطار، علاوه‏بر این، کمال مطلق را فراتر از وجود انسان، یعنی ذات واجب الوجود می‏داند و اگر باخ عشق‏ورزی را پایان مدارج تعالی می‏شناسد، عطار آن را در آغاز راه کمال و دومین مرحله سلوک معرفی می‏کند.

* [فریده اسدزاده](https://ganj-old.irandoc.ac.ir/researchers/426466) (1391). « بررسی و مقایسه‌ی بگودگیتا و منطق‌الطیر با تأکید بر مسأله‌ی عشق و معرفت»، دانشگاه محقق اردبیلی - دانشکده الهیات و معارف اسلامی . 1391 . کارشناسی ارشد.

راه عشق در منطق‏الطیر همان راه بهکتی و راه معرفت همان راه جنانه در بگودگیتا می‌باشد. در این دو منظومه‌ی عرفانی علی‌رغم وجود اختلاف در پاره‌ای از مسائل، در باب عشق و معرفت تعارض بنیادینی به چشم نمی‌خورد.

* [جهانگیر دینوی‎زاده](https://ganj-old.irandoc.ac.ir/researchers/712362) (1391). « حیرت در عرفان در سه اثر : 1-دیوان شعر حکیم ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی 2- دیوان شعر منطق‏الطیر فرید‏الدین عطار نیشابوری 3- مثنوی معنوی مولانا جلالالدین محمد بلخی»، دانشگاه قم - دانشکده ادبیات و علوم انسانی . کارشناسی ارشد.

با توجه به نتایج پژوهش می‌توان گفت اصطلاح حیرت ازنظرسنایی «مقام» پذیرفته شده و در منطق‏الطّیر به صورت «وادی» همراه با غم و درد و حسرت از آن بهره گرفته شده است و در مثنوی مولانا، جریانی است کلی، ونوعی حرکت به سوی عشق، شورانگیزی و زیبایی‏طلبی محسوب می‌شود.

* [آقانور حجازی](https://ganj-old.irandoc.ac.ir/researchers/102807) (1388). « بررسی و تحلیل سیر مقامات عرفانی»، دانشگاه قم . 1388 . کارشناسی ارشد.

در این پژوهش به بررسی آثار مؤلفین اهل تصوف در مورد مقامات عرفانی از ابتدا تا قرن هفتم پرداخته شده است. در بررسی و تحلیل سیر مقامات عرفانی، درمی‏یابیم که در قرن اول بعد از اسلام از «مقامات» عرفانی و تقسیم‏بندی آن توسط اهل صوفیه خبری نیست؛ در قرن‏های دوم و سوم است که مقامات در اصطلاح صوفیانه آن با تعداد چهار و یا هفت وارد متون عرفانی شده است. در قرن‏های چهارم و پنجم و ششم در متون آموزشی عرفانی توسط مؤلفین اهل صوفیه با تعداد ده، چهل، صد، هزار و هزار و یک بیان شده است و در هر دوره‏ای با نام مقام یا عقبه یا میدان به طبقه‏بندی و بحث پیرامون آن پرداخته‏اند. در همه این ادوار هم از نظر تعداد و هم از نظر نام و ترتیبِ «مقام» ها تفاوت‏هایی وجود دارد. در قرن هفتم عطار با نام وادی در منطق‏الطیر به آن پرداخته است.

فصل چهارم

بررسی هفت شهر عشق در اشعار عطار نیشابوری

4-1 مقدمه

فصل چهارم به بررسی هفت مرحله‏ی سلوک در اشعار عطار اختصاص یافته است. در این فصل، کتاب‏های دیوان اشعار، اسرارنامه، مصیبت‏نامه، مختارنامه، منطق‏الطیر و الهی‏نامه مورد بررسی قرار گرفته و اشعار مربوط به هفت مرحله‏ی عرفان در میان آن‏ها استخراج و دیدگاه عطار در هر مورد بررسی شده است. در زیر به هر کتاب به شکل مجزا پرداخته و اشعار به صورت نمونه در هر زیرمجموعه ذکر شده است.

4-2 هفت شهر عشق در آثار عطار

عطار در منطق‏الطیر خود به هر هفت وادی عاشقی اشاره کرده و چگونگی و شرایط هریک را به صورت مجزا برشمرده است. عطار معتقد است که مسیر سلوک دارای هفت مرحله است که سالک پس از گذر از این هفت وادی یا مرحله به منتهی قرب می‏رسد. عطار در بیت دوم، به این مطلب اشاره دارد که «کانرا که خبر شد خبری باز نیامد» به‏عبارتی کسی که این هفت مرحله را گذرانده باشد، به غایتی می‏رسد که دیگر نشانی از او در میان انسان‏های خاکی وجود نخواهد داشت. به نوعی او به فنا می‏رسد اما فنایی که بقا در ذات الهی است. همچنین عطار معتقد است که میزان طی کردن این طریق و مدت زمان طی کردن آن برای هر فردی متفاوت است و بسته به ظرفیت وجودی او دارد به همین دلیل است که عطار بیان می‏کند «نیست از فرسنگ آن آگاه کس». کسی هم که به انتهای مسیر رسیده باشد دیگر نمی‏تواند از مراحلی که طی کرده برای عقب‏ماندگان سخن بگوید در نتیجه چگونگی طی کردن این وادی‏ها در پرده‏ی ابهام باقی می‏مانند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت ما را هفت وادی در ره است |  | چون گذشتی هفت وادی، درگه است |
| وا نیامد در جهان زین راه کس |  | نیست از فرسنگ آن آگاه کس |
| چون نیامد باز کس زین راه دور |  | چون دهندت آگهی ای ناصبور؟ |
| چون شدند آن جایگه گُم سر به سر |  | کی خبر بازت دهد ای بی‏خبر؟ |
|  |  | (عطار، منطق‏الطیر، 1393: 380). |

پس از این مقدمه، عطار هفت مرحله را نام می‏برد. وادی اول، طلب است و عشق بدون فاصله از آن، بر جان سالک وارد می‏شود. سومین وادی معرفت است و پس از آن، استغنا قرار دارد. توحید و حیرت دو وادی دیگر است و منتهی این مسیر فقرو فنا است. عطار ذکر می‏کند که پس از وادی هفتم دیگر آموزش و مرحله‏ای برای عروج وجود ندارد زیرا سالک به منتهی قرب رسیده و از آن پس فقط فنا و بقاست.

«هفت، عددی‌ اسـت‌ کـه از‌ زمـان‏های‌ بسیار‌ دور در میان اقوام‌ آریایی و سامی مشهور و مقدّس بوده است. در بابل عدد هفت اهمیّت خاصی داشـته اسـت و قوم‌ یهود‌ نیز با توجّه به نجوم بابلیان‌، که‌ سیارات‌ را‌ هفتگانه‌ تـصوّر مـی‌کردند، بـه‌ هفت‌ فرشته‌ معتقد شدند و نگاهبانی و سرپرستی هریک از روزهای هفته را به آن‏ها تفویض نمودند، هفت‌ خـدای‌ سـامی‌ نـیز از بابلی‏ها و آشوری‏ها گرفته شده است‌ و چنین‌ به‌ نظر‌ می‌رسد‌ که‌ اصل آن مـتعلّق بـه قوم سومر، که در جنوب عراق می‌زیسته‌اند، باشد. اما نفود عقیده مقدّس بودن عدد هفت در میان اقـوام سـامی از تأثیرات عقاید سومری‏ها‌ است که اعتقاد داشتند سیّارات سبعه مقدّسند» (محمدی، 1372: 7).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هست وادی طلب آغاز کار |  | وادی عشق است از آن پس، بی کنار |
| پس سیم وادی‏ست آنِ معرفت |  | پس چهارم وادی استغنا صفت |
| هست پنجم وادی توحید پاک |  | پس ششم وادیّ حیرت صعبناک |
| هفتمین وادی فقر است و فنا |  | بعد ازین روی روش نبود تو را |
| در کشش افتی روش گم گرددت |  | گر بود یک قطره قلزم گرددت |
|  |  | (عطار، منطق‏الطیر، 1393: 380). |

4-2-1 دیوان اشعار

دیوان اشعار عطار، شامل غزل‏ها و قصیده‏های اوست که در زیر به نمونه‏هایی از ابیات ذکر شده در این کتاب، مرتبط با موضوع هفت وادی عشق اشاره شده است.

4-2-1-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق

عطار در ابیاتی، حضور سالک در مسیر عاشقی را عنایت و لطف معشوق دانسته است. او به این نکته اشاره می‏کند که اگر معشوق او را از خود رانده و به او نظر نکند، مانند افتاده‏ای است که دیگر هرگز از جای خود بلند نخواهد شد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در رهت افتاده‏ام بر بوی آنک |  | بوک برگیری و بنوازی مرا |
| لیک می‏ترسم که هرگز تا ابد |  | برنخیزم گر بیندازی مرا |
|  |  | (عطار، دیوان اشعار، 1368: 4). |

نکته‏ی دیگری که عطار به آن اشاره کرده آن است که تنها انسان نیست که شیفته‏ی ذات حق بوده و در تمنای وصال او سر می‏کند بلکه از نگاه عطار، تمام کائنات و مخلوقات عالم، مست از عشق خداوندی هستند و در وادی حیرانی به سر می‏برند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرا گفتا که ای مغرور غافل |  | رسد هرگز کسی هیهات هیهات |
| بسی بازی ببینی از پس و پیش |  | ولی آخر فرومانی به شهمات |
| همه ذرات عالم مست عشقند |  | فرومانده میان نفی و اثبات |
| در آن موضع که تابد نور خورشید |  | نه موجود و نه معدوم است ذرات |
|  |  | (همان: 12). |

4-2-1-2 طلب

عطار در غزلی، عاشق بودن خود را به اندازه‏ای رفیع و والا می‏داند که معتقد است هیچ کس در عاشقی به پای او نمی‏رسد. او شرط حضور در این وادی را سرگردانی بیان کرده است. «چو گوی گردان» بودن تشبییهی است که عطار، جان عاشق را در دست‏های معشوق با آن به تصویر کشیده است. داشتن قدرت آنکه هر کاری که معشوق اراده کند، با عاشق خود می‏تواند بکند، ویژگی وادی طلب و سختی‏ها و رنج‏هایی است که معشوق بر عاشق خود روا می‏دارد. ‏

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون نیست هیچ مردی در عشق یار ما را |  | سجاده زاهدان را درد و قمار ما را |
| جایی که جان مردان باشد چو گوی گردان |  | آن نیست جای رندان با آن چکار ما را |
|  |  | (همان: 2). |

شاعر خطاب به معشوق می‏گوید که از غم عشق او، همواره در رنج و درد است به صورتی که خود را در خون خود غرق شده به تصویر کشیده است. شاعر درمانی برای درد خود به جز نظری از جانب معشوق نمی‏داند. او بر طلب و تمنای دیدار معشوق همچنان پافشاری می‏کند تا زمانی که از این رنج او را رهایی بخشد. عطار خود را به قلمی تشبیه کرده که در وادی عشق آماده به خدمت ایستاده است. وجه تشبیه آن، برافراشتگی و ایستادگی است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ز آرزوی روی تو در خون گرفتم روی از آنک |  | نیست جز روی تو درمان چشم گریان مرا |
| گرچه از سرپای کردم چون قلم در راه عشق |  | پا و سر پیدا نیامد این بیابان مرا |
| گر امید وصل تو در پی نباشد رهبرم |  | تا ابد ره درکشد وادی هجران مرا |
|  |  | (همان: 3). |

در مورد ویژگی این وادی عطار بیان می‏کند که اگر سالک در این مسیر، شکایت و اعتراضی نسبت به سختی‏ها و مصایبی که از جانب معشوق بر او وارد شده، سربدهد، معشوق عذاب و درد درونی را در او بیشتر می‏کند. مقصود تسلیم بودن محض و رضایت دادن به هرچه از دوست رسد، است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| از تو نتوانم که فریاد آورم |  | زآنکه در فریاد می‌ناری مرا |
| گر بنالم زیر بار عشق تو |  | بار بفزایی به سر باری مرا |
|  |  | (همان: 3). |

افتادن پرده‏، استعاره از واقف شدن سالک از رموز عاشقی است. عطار خطاب به سالکان توصیه می‏کند زمانی که در شور عاشقانه گرفتار شدند، هیچ کاری جز طلب وصال نمی‏توانند داشته باشند زیرا این تنها راه درمان آن‏هاست. او تأکید می‏کند که حتی لحظه‏ای نیز از طلب نباید فارغ شد و این ویژگی اصلی این وادی است. عطار معتقد است، سالک حقیقی آن است که در هر نفسی که می‏کشد، شور و اشتیاق طلب و تمنای وصال در او افزایش یافته و هر لحظه در آتش این عشق سوزان باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هر که او جایی فرود آمد همی |  | هست او را مرددون‌همت لقب |
| چون ز پرده اوفتادی می‌شتاب |  | تا ابد هرگز مزن دم بی‌طلب |
| طالب آن باشد که جانش هر نفس |  | تشنه‌تر باشد ولیکن بی سبب |
| نه سبب نه علتش باشد پدید |  | نه بود از خود نه از غیرش نسب |
|  |  | (همان: 9). |

عطار خود را سرمست از باده‏ی عشق الهی می‏خواند در این میان، او به این امر اشاره می‏کند که در خیل عاشقان هستند بسیاری کسان که خود را طالب و عاشق حقیقی می‏خوانند اما در این میان، تنها کسی عشق حقیقی و طلب راستین در وجودش است، که فارغ از دنیا و همواره در تلاطم و حیرانی باشد. «مفلسی مست» توصیف حال عاشق حقیقی است که در بیت بعد به صورت «کامل» که تعبیر انسان کامل است، درآمده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون من از باده غفلت مستم |  | آن بت دلبر هشیار کجاست |
| همه کس طالب یارند ولیک |  | مفلسی مست پدیدار کجاست |
| همه در کار شدیم از پی خویش |  | کاملی در خور این کار کجاست |
| گرچه مردم همه در خواب خوشند |  | زیرکی پر دل بیدار کجاست |
|  |  | (همان: 21). |

عطار حال عاشقی خود را در وادی طلب به همراه سختی‏ها و مصیبت‏های بسیار توصیف می‏کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هزاران شب چو شمعی غرقه در اشک |  | سر خود در کنارم اوفتادست |
| هزاران روز بس تنها و بی کس |  | مصیبت‌های زارم اوفتادست |
| اگر تر دامن افتادم عجب نیست |  | که چشمی اشکبارم اوفتادست |
|  |  | (همان: 40). |

4-2-1-3 عشق

بی‏سرو سامان بودن، ویژگی وادی عشق است که عطار در ابیات زیر به آن‏ها اشاره کرده است. شاعر به سالکان نوپا و تازه‏کار طریقت توصیه می‏کند اگر هنوز بر هوای نفس خود تسلط نیافته‏اند، وارد وادی عرفان نشوند. زیرا این مسیر، تنها لایق کسانی است که از خود گذشته و هیج تعلقی غیر از معشوق نداشته باشند. عطار با لحنی نکوهش‏کننده خطاب به این دسته از افراد بیان می‏کند که ادعای عاشقی با طلب سر و سامان داشتن و راحتی در زندگی منافات دارد. این نوع زندگی در خور عاشقان نیست.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جان اگر می‏ندهی صحبت جانان مطلب |  | گر نه‏ای خضر برو چشمه‏ی حیوان مطلب |
| چون ترا دیو هوی نیست بفرمان باری |  | طمع خام مبر ملک سلیمان مطلب |
| دعوی عشق کنی و سر و سامان طلبی؟ |  | لایق عشق نباشد سر و سامان مطلب |
| شادی دل ز غم عشق پراکنده مجوی |  | راحت جان ز خم جعد پریشان مطلب |
|  |  | (همان: 11). |

عطار در ابیات بسیاری، به توصیف عاشقی و زیبایی وادی عشق پرداخته و با کمک استعاره‏‏ها و کنایات مختلف شور عاشقانه‏ی خود را توصیف کرده است. در غزل زیر، او ذات الهی را معشوقی در نظر گرفته که هوش و ادراک عاشق را از او سلب کرده است. «صد هزار تاب افتادن» در جان عاشق، کنایه از اشتیاق و کششی است که در جان عاشق شعله‏ور شده و او را به سمت معشوق هر لحظه می‏کشاند. «خیمه عنبرین» استعاره از گسترده‏ی عشق و تخت شاهی خداوندی است که بر همه‏ی کائنات سایه افکنده است. عطار بیان می‏کند، نه تنها او بلکه تمام هستی در زیر سایه‏ی عشق الهی در شور و شعف هستند. «انقلاب آسمان» نیز کنایه از همان تلاطم و تکاپوی هستی در عشق به معبود ازلی است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| لب شیرینش چون تبسم کرد |  | شور در لؤلؤ خوشاب انداخت |
| تاب در زلف داد و هر مویش |  | در دلم صد هزار تاب انداخت |
| خیمه عنبرینت ای مهوش |  | در همه حلقها طناب انداخت |
| شوق روی چو آفتاب تو بود |  | کاسمان را در انقلاب انداخت |
|  |  | (همان: 17). |

«عشق جانان» استعاره از عشق بنده به خداوند است که عطار در پس آن به شور عاشقانه‏ی خود نسبت به معبود اشاره کرده و بیان می‏کند، این عشق تمام وجود او را سوزانده است. او خود را به پروانه‏ای تشبیه کرده که در عشق به شعله‏ی شمع خود را سوزانده و هلاک کرده است. در بیت بعدی عطار به توصیف وادی عشق پرداخته و بر ویژگی سوزاننده بودن این عشق اشاره کرده است. او جان و روح خود را به مجمری تشبیه کرده که جایگاه قرارگیری درد فراغ و عشق عظیم به معبود است. اما شدت این آتش و قدرت سوزانندگی آن به اندازه‏ای بود که تمام روح و جان عطار را نیز سوزانده و او را به فنا رسانده بود. تصویر زیبایی که عطار از عشق خداوند در تمام عالم نشان داده بیانگر میزان شور و جذبه‏ای است که عشق در جان عاشقان پدید آورده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عشق جانان همچو شمعم از قدم تا سر بسوخت |  | مرغ جان را نیز چون پروانه بال و پر بسوخت |
| عشقش آتش بود کردم مجمرش از دل چو عود |  | آتش سوزنده بر هم عود و هم مجمر بسوخت |
| زآتش رویش چو یک اخگر به صحرا اوفتاد |  | هر دو عالم همچو خاشاکی از آن اخگر بسوخت |
| خواستم تا پیش جانان پیشکش جان آورم |  | پیش دستی کرد عشق و جانم اندر بر بسوخت |
| نیست از خشک و ترم در دست جز خاکستری |  | کاتش غیرت درآمد خشک و تر یکسر بسوخت |
|  |  | (همان: 17). |

شاعر، خطاب به خداوند، خود و دیگر سالکان این طریقت را بندگانی می‏داند که مورد لطف و کرم الهی قرار گرفته و هرآنچه در عاشقی کسب کرده‏‏اند در سایه‏ی عنایت و نظری از جانب حق دانسته است. عطار به خلقت آدم اشاره کرده که خداوند روح خود را در نهاد انسان دمید و همین امر آتش عشق را در وجود انسان شعله‏ور کرد. این عشق به خداوند و شور رسیدن است که در نگاه عطار، عامل برتری انسان بر دیگر مخلوقات شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| این چه سوداست کز تو در سر ماست |  | وین چه غوغاست کز تو در بر ماست |
| از تو در ما فتاده شور و شری |  | این همه شور و شر نه در خور ماست |
| تا تو کردی به سوی ما نظری |  | ملک هر دو جهان مسخر ماست |
| پاکباز آمدیم از دو جهان |  | کاتشت در میان جوهر ماست |
|  |  | (همان: 25). |

در ابیات دیگری نیز عطار در دیوان اشعار خود به عشق الهی به‏عنوان موهبت و عنایتی از جانب معشوق اشاره کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عقل مست لعل جان افزای توست |  | دل غلام نرگس رعنای توست |
| نیکویی را در همه روی زمین |  | گر قبایی هست بر بالای توست |
| چون کسی را نیست حسن روی تو |  | سیر مهر و مه به حسن رای توست |
|  |  | (همان: 31). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| قبله ذرات عالم روی توست |  | کعبه اولاد آدم کوی توست |
| میل خلق هر دو عالم تا ابد |  | گر شناسند و اگر نی سوی توست |
| چون به جز تو دوست نتوان داشتن |  | دوستی دیگران بر بوی توست |
| هر پریشانی که در هر دو جهان |  | هست و خواهد بود از یک موی توست |
| هر کجا در هر دو عالم فتنه‌ای است |  | ترکتاز طره هندوی توست |
|  |  | (همان: 32). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تا که عشق تو حاصل افتادست |  | کار ما سخت مشکل افتادست |
| آب از دیده‌ها از آن باریم |  | کاتش عشق در دل افتادست |
| در ازل پیش از آفرینش جسم |  | جان به عشق تو مایل افتادست |
| جان نه تنهاست عاشق رویت |  | پای دل نیز در گل افتادست |
|  |  | (همان: 37-38). |

4-2-1-4 معرفت

عطار تنها کسی را آگاه و مطلع می‏داند که در این مسیر گام نهاده باشد، در غیر این صورت، هر نوع بینش و استدلالی که او از وادی عاشقی و هفت مرحله‏ی سلوک بیان کند، در نگاه عطار جز لاف و سخنی بیهوده بیش نیست. کسی به معرفت رسیده است که در قدم اول از هرچه داشته گذشته باشد و در وادی طلب سرسپرده باشد. همچنین عطار معتقد است معرفت حقیقی از آن کسی است که پس از مرحله‏ی طلب، وادی حیرت و سرگردانی را سپری کرده باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پی آن گیر کاین ره پیش بردست |  | که راه عشق پی بردن نه خردست |
| عدو جان خویش و خصم تن گشت |  | در اول گام هرک این ره سپردست |
| کسی داند فراز و شیب این راه |  | که سرگردانی این راه بردست |
| گهی از چشم خود خون می‌فشاندست |  | گهی از روی خود خون می‌ستردست |
| گرش هر روز صد جان می‌رسیدست |  | صد و یک جان به جانان می‌سپردست |
|  |  | (همان: 42). |

4-2-1-5 استغنا

عطار تأکید می‏کند کسی که شوق و اشتیاق روحانیت در وجودش شعله‏ور شده باشد، دیگر علاقه و شوری نسبت به امور دنیوی و جسمانی در او وجود نخواهد داشت. این شرط عاشق حقیقی است که در وادی استغنا گام نهاده باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| کسی با شوق روحانی نخواهد ذوق جسمانی |  | برای گلبن وصلش رها کن من و سلوی را |
| گر از پرده برون آیی و ما را روی بنمایی |  | بسوزی خرقه دعوی بیابی نور معنی را |
|  |  | (همان: 2). |

«کم زنی» مصداق بی‏نیازی و عدم طلب چیزی غیر از معبود است که شاعر معتقد است، سالک حقیقی از این استغنا به استادی و کمال انسانی دست یافت.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بس کم زنی استاد شد بی خانه و بنیاد شد |  | از نام و ننگ آزاد شد نیک است این بدنام را |
| پس شد چون مردان مرد او وز هر دو عالم فرد او |  | وز درد درد درد او شد مست هفت اندام ما |
|  |  | (همان: 5). |

شرط عاشقی، بی‏نیازی است و عطار این نکته را در ابیات زیر آورده است. او توصیه می‏کند که در مسیر عاشقی، هرگز نباید چیزی از معشوق طلب کرد جز وصال او و این عین بی‏نیازی از هر غیری است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گهی با می گسارم انده خویش |  | کهی با جام باشم در مناجات |
| طریق عشق چون باشد که هرگز |  | نیابد عاشق از معشوق حاجات |
|  |  | (همان: 12). |

در کنار آنکه عطار سالکان را به ترک دنیا و گذشتن از هرنوع رفاه و آسایشی دعوت می‏کند به آن‏ها این مژده را می‏دهد، سختی‏‏هایی که در این دنیا می‏کشند و با ترک کردن دنیا و مادیات آن، به جهانی فراتر و باقی‏تر از دنیای مادی دست می‏یابند و با عبور از وادی استغنا کسب می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تا درین زندان فانی زندگانی باشدت |  | کنج عزلت گیز تا گنج معانی باشدت |
| این جهان را ترک کن تا چون گذشتی زین جهان |  | این جهان گر نباشد آن جهانی باشدت |
| کام و ناکام این زمان در کام خود درهم شکن |  | تا به کام خویش فردا کامرانی باشدت |
| روزکی چندی چو مردان صبر کن در رنج و غم |  | تا که بعداز رنج گنج شایگانی باشدت |
|  |  | (همان: 13). |

عطار در وادی استغنا، هر چیز غیر از عشق را بت‏هایی می‏داند که سالک را به شرک وادار می‏کند. او توصیه می‏کند که علاوه‏بر هواهای نفسانی در دنیا، سالک باید چشم خود را از هر چیز در دو عالم نیز بسته دارد و تعلق خاطری حتی به بهشت خداوندی نیز نداشته باشد و در این میان، تنها هدفش وصال و دیدار جمال معشوق باید باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نگه مکن به دو عالم از آنکه در ره دوست |  | هر آنچه هست به جز دوست عزی و لات است |
|  |  | (همان: 34). |

4-2-1-6 توحید

«یکی گفتن» اشاره به توحید و وحدانیت خداوندی است که سالک با رسیدن به وادی بر هر دو عالم و سایر مخلوقات برتری می‏یابد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس گفت تا کی زین هوس ماییم و درد یک نفس |  | دایم یکی گوییم وبس تا شد دو عالم رام ما |
|  |  | (همان: 5). |

عطار از عشق خداوند در وجودش سخن می‏گوید. او از خداوند طلب می‏کند که عشق را در وجودش افزایش داده به‏گونه‏ای که در خون او رسوخ کرده و تمام جان او را دربرگیرد. او به این نکته اشاره می‏کند که معشوق در نگاه عاشق در میان تمام ذرات هستی جلوه‏گر می‏شود و این نکته‏ای است که در بیت بعد نیز عطار بر آن تأکید داشته و بیان می‏کند معشوق در دل هر ذره از آفرینش با شکل‏های متنوع حضور دارد و به‏عبارتی هرچیزی جلوه‏ای از معشوق است این نکته به وحدت وجودی که مدنظر شاعر بوده، اشاره کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در دلم بنشسته‌ای بیرون میا |  | نی برون آی از دلم در خون میا |
| چون ز دل بیرون نمی‌آیی دمی |  | هر زمان در دیده دیگرگون میا |
| چون کست یک ذره هرگز پی نبرد |  | تو به یک یک ذره بوقلمون میا |
|  |  | (همان: 7). |

4-2-1-7 حیرت

«می» استعاره از عشق الهی است که جان سالک را دربرگرفته و او را مست از شور و اشتیاق وصال حق می‏کند. عطار بیان می‏کند، کسی که از مرحله‏ی عشق گذشته و به سرمستی رسید، عقل و ادراک او از بین رفته و تمامی حضور می‏شود و این بی‏هوش بودن، همان حیرانی در دیدن جمال معشوق است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جان را چون آن می نوش شد از بی‌خودی بیهوش شد |  | عقل از جهان خاموش شد و از دل برفت آرام ما |
|  |  | (همان: 6). |

عطار به این نکته اشاره کرده که وقتی انسان به مرحله‏ی حیرت رسید، از آن پس دیگر محرم اسرار بارگاه الهی بوده و پس از گذر از این مرحله، واقف به اسرار هستی و عالم عاشقی می‏شود. «در خم چوگان بودن هر گویی در هستی» کنایه از ارادت و تسخیر یافتگی تمام مخلوقات زیر فرمان عاشق حقیقی این وادی است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بی سر و پا گر برون آیی ازین میدان چو گو |  | تا ابد گر هست گویی در خم چوگان توست |
| عین عینت چون به غیب الغیب در پوشیده‌اند |  | پس یقین می‌دان که عینت غیب جاویدان توست |
|  |  | (همان: 30). |

4-2-1-8 فقر و فنا

«هست و نیست» بودن جان عاشق، کنایه از فنا و بقا است. خود عاشق در مرحله‏ی فنا نیست می‏شود و دیگر همه معشوق است اما همین عاشق به دلیل محو شدن در ذات معشوق، هست شده و باقی می‏ماند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عشق جانان همچو شمعم از قدم تا سر بسوخت |  | مرغ جان را نیز چون پروانه بال و پر بسوخت |
| عشقش آتش بود کردم مجمرش از دل چو عود |  | آتش سوزنده بر هم عود و هم مجمر بسوخت ... |
| چون رسید این جایگه عطار نه هست و نه نیست |  | کفر و ایمانش نماند و مؤمن و کافر بسوخت |
|  |  | (همان: 17). |

در غزل زیر، عطار منتهی عاشقی و سلوک را فقر و فنا دانسته است. او خطاب به سالکان بیان می‏کند که اگر کسی بقا و جاودانگی می‏خواهد نخست باید به فنا برسد و این امر کمترین بهره‏ای است که عاشق می‏گیرد زیرا بیشترین پاداش برای عاشق، محو شدن در ذات معشوق و همجواری با اوست.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| راه عشق او که اکسیر بلاست |  | محو در محو و فنا اندر فناست |
| فانی مطلق شود از خویشتن |  | هر دلی که کو طالب این کیمیاست |
| گر بقا خواهی فنا شو کز فنا |  | کمترین چیزی که می‌زاید بقاست |
| گم شود در نقطه فای فنا |  | هر چه در هر دو جهان شد از تو راست |
|  |  | (همان: 25). |

در غزل دیگری نیز عطار به معنای عمیق فنا اشاره کرده و آن را یک اصل در وجود عاشق دانسته ‏است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون به اصل اصل در پیوسته بی‌تو جان توست |  | پس تویی بی‌تو که از تو آن تویی پنهان توست |
| این تویی جزوی به نفس و آن تویی کلی به دل |  | لیک تو نه این نه آنی بلکه هر دو آن توست |
| تو درین و تو در آن تو کی رسی هرگز به تو |  | زانکه اصل تو برون از نفس توست و جان توست |
|  |  | (همان: 29). |

در ابیات زیر نیز عطار به موضوع فنا و بقا در طریقت عاشقی اشاره کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مقام عاشق و معشوق از دو کون برون است |  | که حلقه در معشوق ما سماوات است |
| بنوش درد و فنا شو اگر بقا خواهی |  | که زادراه فنا دردی خرابات است |
| به کوی نفی فرو شو چنان که برنایی |  | که گرد دایره نفی عین اثبات است |
|  |  | (همان: 34). |

4-2-2 منطق‏الطیر

از دیگر آثار منظوم عطار منطق‏الطیر است که موضوع اصلی آن حرکت مرغان برای یافتن سیمرغ است اما در خلال آن، شاعر به حکایات و موضوعات مرتبط با هفت وادی عشق پرداخته است.

4-2-2-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق

عطار در منطق‏الطیر خود، ابتدا زمینه‏ها و شرایطی که یک سالک نیاز دارد تا وارد وادی عرفان و طی طریق شود، را با زبان تمثیل توضیح می‏دهد. او هر پرنده‏ای را با توجه به خصوصیات ذاتی و عامیانه‏ای که دارند، نماینده و نماد یکی از درونیات انسان می‏داند که گاه او را در این مسیر یاری کرده و گاه او را باز می‏داند. از این‏رو عطار نخست به توصیه‏ها و زمینه‏چینی‏های لازم در جهت مسیر رسیدن به قرب می‏پردازد و سپس از اصل محوری این کتاب که وصل الهی و طی طریق هفت وادی است، سخن می‏گوید.

در منطق‏الطیر، نخستین پرنده‏ای که عطار از آن سخن می‏گوید، هدهد است. در نگاه عطار، این پرنده‏ سالکی است که به لطف خداوند هدایت می‏شود. قرب او، تنها به دلیل نظر الهی بوده که او را از میان مابقی پرندگان برگزیده است. هدهد «همان پوپک یا مرغ شانه‏ به سر است. ... تیزفهمی او در شناختن جایی که آب در زیر زمین باشد، مشهود است ... شباهت صوتی کلمه‏ی هدهد با ماده‏ی «هدایت» و «هادی» شدن، که در داستان مرغان جنبه‏ی محوری دارد- امری است کاملاً محسوس و نوعی جادوی مجاورت در آن نهفته است. ... از آنجا که «هدایت» از دیدگاه صوفیه امری است «آن سری» و به عنایت الهی بستگی دارد و کوشش بنده را در آن سهمی نیست، برگزیده شدن هدهد (بهره‏یابی از هدایت الهی) در این داستان امری است که به سعی و کوشش هدهد حاصل نشده است، بلکه نظر سلیمان روزی بر او افتاده و او از این تشخص در میان مرغان بهره‏یاب شده است» (عطار، منطق‏الطیر، 1393: 170-171).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرحبا ای هدهد هادی شده |  | در حقیقت پیک هر وادی شده |
| ای به سر حدّ سبا سیر تو خوش |  | با سلیمان منطق الطیر تو خوش |
| صاحب سرّ سلیمان آمدی |  | از تفاخر تاجور زان آمدی |
| دیو را در بند و زندان باز دار |  | تا سلیمان را تو باشی رازدار |
| دیو را وقتی که در زندان کنی |  | با سلیمان قصد شادروان کنی |
|  |  | (همان: 259). |

آنچه از این ابیات برمی‏آید، آن است که عطار، نخستین شرط سلوک و راه یافتن به وادی‏های عرفانی را عنایت ذات الهی می‏داند. او هدهد را به‏عنوان سالکی که در بدترین شرایط خوی حیوانی بوده نشان می‏دهد که با لطف سلیمان به قاصد و پیک او که مسندی مهم در پادشاهی سلیمان بوده تبدیل می‏کند. انسان نیز دارای خوی حیوانی و درونیات زشتی است که عطار معتقد است اگر فرد بتواند نخست در برابر این پلیدی‏ها ایستادگی کند و آن‏ها را سرکوب کند، خود را لایق پذیرش لطف الهی و رسیدن به قرب او می‏کند. ‏دیو در این بیت، استعاره از خوی حیوانی انسان است.

عنصر دیگری که عطار به آن اشاره کرده، کنارگذاشتن خرد و عقل برای سنجش وادی عرفان است. او بیان می‏کند سالکی که در ابتدای مسیر است، باید عقل خُرد و ناقص خود را به کناری گذاشته و با چشم دل مسیر الهی را درک کند. در این ابیات، او پرنده‏ی «تُنگ باز» را مثال می‏زند. نام این پرنده از «تندباز» به «تنگ‏باز» در نسخه‏های مختلف تغییر یافته است. «در فرهنگ‏ها از تندباز به‏عنوان یکی از پرندگان شکاری یاد شده است. کاتبان به علت این که تنگ‏باز یا تندباز را با باز یکی می‏دیده‏اند، مجبور به تغییراتی شده‏اند. ... این تندباز ربطی به باز ندارد. آنچه عطار از خصایص او نقل می‏کند این است که به عنوان پیک نامه‏بر از او استفاده می‏شده است و نامه را بر پای او می‏بسته‏اند تا از جایی به جای دیگر ببرد و اگر تصریح عطار را بپذیریم در غارها آشیانه می‏کرده است. جنبه‏ی رمزی این پرنده، از دیدگاه عطار، ناظر به کسانی است که می‏خواهند از راه اندیشه‏ی منطقی و تأملات خردورزانه به عمق تجربه‏ی دینی و عرفانی برسند» (همان: 172-173). عطار خطاب به این پرنده که تمثیلی از وجه عقلانی و سالکانی است که با خرد خود وارد وادی عرفان می‏شود، بیان می‏کند که باید عشق در وجود او تبلور یافته و او مانند پیکی، منتشر کننده‏ی این عشق در همه‏ی عالم باشد. او عقل را مانع آن می‏داند که چشم حقیقت‏بین انسان گشوده شود و قادر به دیدن ازل و ابد آفرینش شود. عطار به سالکان توصیه می‏کند که ابتدا باید طبع و تمایلات درونی خود را بشکنند و از منیّت خود فارغ شوند و سپس وارد این وادی شوند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرحبا ای تنگ باز تنگ چشم |  | چند خواهی بود تند و تیز خشم |
| نامه عشق ازل بر پای بند |  | تا ابد آن نامه را مگشای بند |
| عقل مادرزاد کن با دل بدل |  | تا یکی بینی ابد را تا ازل |
| چارچوب طبع بشکن مردوار |  | در درون غار وحدت کن قرار |
| چون به غار اندر قرار آید ترا |  | صدر عالم یار غار آید ترا |
|  |  | (همان: 260). |

شرط دیگر عطار برای سالکان، رها شدن از نفس درونی است. سالکانی که در ابتدای مسیر بوده و به دلیل پافشاری بر دیدن مظاهر جمالی خداوند از آن حد پیش‏تر نمی‏روند و در اول وادی باقی می‏مانند. «بلبل یا عندلیب، همان هزارآوا ست یا هزار دستان. در کدکن آن را «هزار مقامه» می‏خوانند. از میان پرندگان بلبل مظهر آن دسته از صوفیان است که حق‏تعالی را در مظاهر جمالی او می‏بینند و نظربازند. برای اینان عبور از این مظاهر و رسیدن به ذات حق امری است ناممکن» (همان: 174). از این‏ جهت عطار به سالکانی که خصلتی چون بلبل دارند، توصیه می‏کند که وجود درونی خود را ابتدا از عشق الهی لبریز کرده و سپس چشم‏های ظاهربین خود را فروبندند و اجازه دهند که عشق درونی از زبان آن‏ها تراوش کرده و بیان شود. آن زمان است که سالک سخنی می‏گوید که منطبق با درون اوست و آن تماماً عشق است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرحبا ای عندلیب باغ عشق |  | ناله کن خوش خوش ز درد و داغ عشق |
| خوش بنال از درد دل داوودوار |  | تا کنندت هر نفس صد جان نثار |
| حلق داوودی به معنی برگشای |  | خلق را از لحن خلقت ره نمای |
| چند پیوندی زره بر نفس شوم |  | همچو داوود آهن خود کن چو موم |
| گر شود این آهنت چون موم نرم |  | تو شوی در عشق چون داوود گرم |
|  |  | (همان: 261). |

عطار در مقدمه‏ی منطق‏الطیر خود، تنها با سالکانی سخن می‏گوید که در ابتدای مسیر هستند. زمینه‏هایی که سبب صعود یا سقوط آن‏ها می‏شوند را برمی‏شمرد و به آن‏ها پیش‏زمینه‏ای از وادی‏هایی که سالک باید طی کند، می‏دهد. باز نماد انسانی است که بنده‏ی دنیا و تعلقات مادی و درونی خود بوده و چشم حقیقت‏بین او توسط حجاب‏های مختلف پوشانده شده است. عطار خطاب به این سالکان مرتبه‏ی اولیه بیان می‏کند که برای طی طریق و ورود به هفت شهر عشق، نخست باید از دست حجاب‏ها رها شوند و این امر تنها با تذکیه و پاک شدن درونی میسر می‏گردد. «باز پرنده‏ای است شکاری که برای تربیت او تدابیری می‏اندیشیده‏اند از جمله این‏که چشم‏‏های او را با کلاه گونه‏ای که بر سرش می‏نهاده‏اند، می‏بسته‏اند تا چیزی نبیند ... آنچه در مورد باز جنبه‏ی رمزی می‏تواند داشته باشد این است که طبیعتی وحشی دارد (رمزی از انسان قبل از ورود به عالم سلوک) و امیال و خواسته‏های خود را دنبال می‏کند و برای خود می‏کوشد، اما وقتی او را تربیت کردند (و از مدارج سلوک عبور کرد) خواست او تبدیل به خواست خداوند و صاحب او می‏شود» (همان: 175-176). نکته‏ی دیگری که عطار در بستر این ابیات به سالکان توصیه کرده، سپردن خود به رهبر و هدایت‏گری است که آن‏‏ها را تربیت کرده و پرورش دهد. این راهنما است که مسیر درست طریقت را شناخته به همین دلیل از کج‏روی و خطا رفتن سالک ناشی و مبتدی جلوگیری می‏کند. تربیت شدن باز و اهلی شدن او همان آموزش سالک تازه‏کاری است که درگیر خوی حیوانی خود بوده و باید این حجاب‏ها از مقابل چشمان او با کمک مرشد و راهبری رفع شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خه خه ای باز به پرواز آمده |  | رفته سرکش سرنگون بازآمده |
| سر مکش چون سرنگونی مانده‌ای |  | تن بنه چون غرق خونی مانده‌ای |
| بسته مردار دنیا آمدی |  | لاجرم مهجور معنی آمدی |
| هم ز دنیا هم ز عقبی درگذر |  | پس کلاه از سر بگیر و درنگر |
| چون بگردد از دو گیتی رای تو |  | دست ذوالقرنین آید جای تو |
|  |  | (همان: 262). |

4-2-2-2 طلب

عطار، وادی نخستین قرب را طلب می‏داند. وادی که با رنج، جهد و بلا قرین است. در این وادی، سالک باید با مسائل و موانع مختلفی مواجه شود تا حال درونی او دگرگون شده و به حالی دیگر تبدیل شود. در نتیجه‏ی از بین رفتن درونیات و صفات انسانی، جان انسان محل حضور حق می‏شود. سالک در این وادی نباید از هیچ خطری هراس داشته باشد و تنها باید به مقصود نظر داشته باشد.

در ابتدای داستان منطق‏الطیر است که هدهد با دیگر پرندگان شروع به سخن‏گفتن می‏کند. در این‏جا هدهد نماد سالکی است که آشنا به طریقت بوده اما هنوز به انتهای قرب الهی دست نیافته است. هدهد به دیگر پرندگان بیان می‏کند که باید در طلب شاه و مقصودی بود که آن‏ها را هدایت کند و منتهی آنان باشد. در این میان او خود را برای دیگر پرندگان مثال می‏زند و بیان می‏کند او نیز مانند دیگر حیوانات در بارگاه سلیمان حضور داشته اما میزان طلب و شوقی که در وجود او بوده، او را نسبت به دیگران برتری داده و سبب شده در بارگار سلیمان، مقامی بالاتر از دیگر حیوانات داشته باشد. هر موجودی که از محضر سلیمان غیبت می‏کرد، سلیمان به دنبال او نمی‏گشت اما زمانی که هدهد برای دادن پیام به سرزمین صبا رفته بود، سلیمان به دنبال او گشته بود. عطار در این تمثیل بیان می‏کند که ابتدا سالک باید سرشار از نیاز وصل شود. تمام وجودش پاک و خالی از نفسانیات که باشد، وجودش را خواستن وصل معبود لبریز می‏کند. پس از آن است که معبود نیز او را طلب می‏کند. هر دو طلب است اما یکی نیازمندانه و از سر تشنگی وصال است و دیگری از سر محبت و لطف الهی.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هدهد آشفته دل پرانتظار |  | در میان جمع آمد بی‌قرار |
| حله‌ای بود از طریقت در برش |  | افسری بود از حقیقت بر سرش ... |
| با سلیمان در سخن پیش آمدم |  | لاجرم از خیل او بیش آمدم |
| هرک غایب شد ز ملکش ای عجب |  | او نپرسید و نکرد او را طلب |
| من چو غایب گشتم از وی یک زمان |  | کرد هر سویی طلب کاری روان |
| زانک می‌نشکفت از من یک نفس |  | هدهدی را تا ابد این قدر بس |
|  |  | (همان: 262-263). |

هدهد به سختی‏ها و مسائلی که در مسیر همراهی با سلیمان کشیده، اشاره کرده است. این مشکلات، نشان از سختی‏های مسیر طریقت است که سالک در وادی اول متحمل می‏شود. عطار به خوبی بیان کرده است که فرد در اولین قدم، باید سراپا خواسته و نیاز باشد و برای نشان دادن این امر نیز باید هر مانعی که بر سر راه او بوده را تحمل کند. مقرب درگاه بودن، بدون تحمل رنج و سختی‏های مختلف بدست نمی‏آید.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سالها در بحر و بر می‌گشته‌ام |  | پای اندر ره به سر می‌گشته‌ام |
| وادی و کوه و بیابان رفته‌ام |  | عالمی در عهد طوفان رفته‌ام |
| با سلیمان در سفرها بوده‌ام |  | عرصه عالم بسی پیموده‌ام |
|  |  | (همان: 263). |

هدهد به دیگر پرندگان پیشنهاد می‏دهد که به دلیل آگاهی او از عوالم مختلف، تمام پرندگان با هم بسیج شوند و در خدمت سیمرغی که در کوه قاف زندگی می‏کند، درآیند. در‌ منطق‏الطیر سیمرغ نماد کمال و رسیدن به وحدت است. «نام این مرغ در اوستا «مرغوسئنه Mereghu Saena ذکر شده است و در وصف آن‌ آمده‌ است‌ که بالی فراخ و جثه‌ای عظیم دارد چنان‌که هنگام پرواز پهنای‌ کوه را سایه آن فرا می‌گیرد. آشیانه‌اش بنا بـر مـندرجات اساطیری، بر بالای درختی بوده است در دریای‌ فراخکرت‌، و بنا‌ بر مندرجات حماسی (شاهنامه) بر قلّهء البرز آنجا که هیچ انسانی‌ قادر‌ به گام نهادن نبوده است، و بنا بر آنچه در آثـار عـرفانی آمده است در کوه قاف‌ یا‌ نواحی‌ غربی جهان آشیانه داشته است ... سیمرغ با وجود داشتن دو حرف‌ «س» و «ی» در‌ پی یکدیگر این خاصیت را دارد که می‌توان از آن عدد «سی‌» را‌ اراده کرده چنان‌که اگر این نام را‌ در‌ دو‌ جزء جـدا از یکدیگر یعنی «سی‌مرغ» بنویسیم‌ معنای‌ آن کاملا تغییر می‌کند و طبعا عطّار به دنبال نمودگارهایی (Symbol) می‌گشته است که‌ تـوسّط‌ آن بـتوان بـه سادگی تبدیل‌ کثرت‌ به وحدت‌ عرفانی‌ را‌ توضیح داد» (محمدی، 1372: 6-7).

نخستین شـرط لازم بـرای رسیدن‌ به‌ سـیمرغ، طلب رسیدن به اوست و این همان وادی اول عشق است. سالک باید دارای همت عالی باشد و از جان و مال خود گذشته و بر نفش خود چیره شده باشد، سپس تمام وجودش سرشار از طلب رسیدن به کمال مطلق می‏شود و این نخستین گام است. اولین شهری که عطار از آن یاد کرده است. کوه و سفر به قله‏ی قاف، نماد سختی‌ها و فراز و نشیب‌های‌ حرکت‌ به‌ سمت کمال و تعالی درونی است که سرانجام به قرب الهی منتهی می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| وارهید از ننگ خودبینی خویش |  | تا کی از تشویر بی‌دینی خویش |
| هرک در وی باخت جان از خود برست |  | در ره جانان ز نیک و بد برست |
| جان فشانید و قدم در ره نهید |  | پای کوبان سر بدان درگه نهید |
| هست ما را پادشاهی بی خلاف |  | در پس کوهی که هست آن کوه قاف |
| نام او سیمرغ سلطان طیور |  | او به ما نزدیک و ما زو دور دور |
| در حریم عزت است آرام او |  | نیست حد هر زفانی نام او |
|  |  | (عطار، منطق‏الطیر، 1393: 263-264). |

طاووس از پرندگانی است که از رفتن باز می‏ماند. او نماد سالکانی است که خواسته‏ی آن‏ها تنها یافتن جایگاهی در بهشت است. به‏عبارتی آن‏ها خداوند را برای بهشت او عبادت می‏کنند. افرادی که به دلیل اعمال خود ممکن است به بهشت هم راه یابند و مانند طاووس، جبرئیل پرندگان نیز شمرده شوند، اما جایگاه آن‏ها از آن فراتر نمی‏رود. این دسته از سالکان، قرب الهی را به بهشت الهی فروخته‏اند و خود را به آن راضی کرده‏اند. عطار بیان می‏کند که طلب باید کامل و جامع باشد. شرط وادی طلب، قرب الهی و فنای فی الله است. طلب معشوقی که ازلی است و کل. خواستن جزء در مسیر سلوک جز کوچکی قلب و روح آدمی نشانه چیز دیگری نیست. عطار این سخنان را از زبان هدهد خطاب به طاووسی بیان می‏کند که خود را به رسیدن به بهشت الهی راضی کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هدهدش گفت ای ز خود گم کرده راه |  | هر که خواهد خانه‌ای از پادشاه |
| گوی نزدیکی او این زان به است |  | خانه‌ای از حضرت سلطان به است |
| خانه نفس است خلد پر هوس |  | خانه دل مقصد صدق است و بس |
| حضرت حق هست دریای عظیم |  | قطره خرد است جنات النعیم |
| قطره باشد هرکه را دریا بود |  | هرچ جز دریا بود سودا بود |
| چون به دریا می‌توانی راه یافت |  | سوی یک شبنم چرا باید شتافت |
| هرک داند گفت با خورشید راز |  | کی تواند ماند از یک ذره باز |
| هرک کل شد جزو را با او چه کار |  | وانک جان شد عضو را با او چه کار |
| گر تو هستی مرد کلی، کل ببین |  | کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین |
|  |  | (همان: 269). |

در حکایت بوتیمار، عطار به این نکته اشاره می‏کند که سالک، تنها با برانگیختن نیاز و قدم گذاشتن بر پله‏ی اول طلب، سالک شهر طلب نمی‏شود. در این مسیر باید چون مرغی به پهنه‏ی دریا زده و با سختی‏ها و مشکلات بسیاری مواجه شود. مرغ بوتیمار، بیان می‏کند که او در وجودش طلب و خواسته‏ی رسیدن به دریای عشق الهی وجود دارد، اما خود را در کنار دریا کشیده و تنها از دور حسرت وصال را می‏خورد. او به همین اندازه از عشق الهی قناعت می‏کند بدون آنکه گام بعدی را در طریقت برداشته و خود را آماده‏ی آزمون‏ها و گزینش‏های مختلف برای پاکسازی و پالایش درونی کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس درآمد زود بوتیمار پیش |  | گفت ای مرغان من و تیمار خویش |
| بر لب دریاست خوش‌تر جای من |  | نشنود هرگز کسی آوای من |
| از کم آزاری من هرگز دمی |  | کس نیازارد ز من در عالمی |
| بر لب دریا نشینم دردمند |  | دایما اندوهگین و مستمند |
| زآرزوی آب دل پر خون کنم |  | چون دریغ آید، نجوشم چون کنم |
| چون نیم من اهل دریا، ای عجب |  | بر لب دریا بمیرم خشک لب |
| گر چه دریا می‌زند صد گونه جوش |  | من نیارم کرد از او یک قطره نوش |
| گر ز دریا کم شود یک قطره آب |  | زآتش غیرت دلم گردد کباب |
|  |  | (همان: 276). |

بوتیمار، دریا را می‏شناسد، عظمت آن را درک کرده است. اما به قطره‏ای از آن اکتفا کرده است. بر ساحل ماندن، وا ماندن در دنیاست. سالکی که ذات الهی را شناخته و می‏داند که مقصود اصلی اوست اما خود را خارج از دایره‏ی عشق قرار داده و پا در مسیر طریقت نمی‏نهد. اهل دریا بودن، استعاره از سالک طریقت بودن است و در مقابل، خشک لب مردن بوتیمار در کنار ساحل دریا، فنای او بدون عشق است. موجودیتی که بدون تبلور و تعالی پژمرده و نابود می‏شود.

هدهد بیان می‏کند که شرط ورود به هفت شهر عشق، عاشق شدن است. عاشقی که با طلب و خواستن همراه است. خواستنی که منتهی به از دست دادن هست و نیست آدمی می‏شود. او بیان می‏کند، زمانی که دل انسان، دشمن جان و روح او شد، جان‏نثار شدن در راه معشوق عاقبت این سرکشی است. دشمن جان شدن، به تعبیری از بین برنده‏ی تمام تعلقات، درونیات و وابستگی‏ها به هر نوع حجاب و هوسی است. در مسیر طلب، هرچه معشوق بخواهد باید ارزانی داشت و این از اصول این وادی است. در شعر عطار، این امر به شکل جان‏فشانی کردن، گذشتن از جان و مال و ترک هر نوع تعلقی ذکر شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هدهد رهبر چنین گفت آن زمان |  | کانک عاشق شد نه اندیشد ز جان |
| چون بترک جان بگوید عاشقی |  | خواه زاهد باش خواهی فاسقی |
| چون دل تو دشمن جان آمدست |  | جان برافشان ره به پایان آمدست |
| سد ره جانست، جان ایثار کن |  | پس برافکن دیده و دیدار کن |
| گر ترا گویند از ایمان برآی |  | ور خطاب آید ترا کز جان برآی |
| تو که باشی ، این و آن را برفشان |  | ترک ایمان گیر و جان را برفشان |
|  |  | (همان: 285). |

عطار در اواسط منطق‏الطیر به برشمردن وادی‏های عرفان پرداخته و طلب را با مشخصات و ضروریات برای سالکان تشریح کرده است. نخستین ویژگی این وادی را عطار، سختی، رنج و بلا برشمرده است. او بیان می‏کند که در هر لحظه‏ای که سالک در این وادی است، صد نوع بلا و مصیبت بر او وارد می‏شود به‏گونه‏ای که اگر سالک قبل از این وادی برای خود کسی بوده و به تعبیری طوطی گردون در زیبایی و شیرین سخنی بوده، در وادی طلب به مگسی ناچیز برابری می‏کند. داشتن ثبات قدم، اصلی‏ترین کاری است که سالک در طلب می‏تواند داشته باشد. عطار جد و جهد را به سالکان تازه‏کار طریقت توصیه می‏کند و بیان می‏کند که این وادی، سرای گذشتن و جان‏فشانی است. گذشتن از هرآنچه انسان دارد و به آن تعلق خاطر دارد مانند مال، ثروت، خانواده، دوستان، حتی جان نیز در این مسیر باید در اختیار معشوق قرار گرفته باشد. زمانی که وجود انسان از هر تعلقی خالی شود، لبریز خواستن و تمنا می‏شود و این زمانی است که عطار معتقد است نور عشق در وجود انسان روشن می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون فرو آیی به وادی طلب |  | پیشت آید هر زمانی صدتعب |
| صد بلا در هر نفس اینجا بود |  | طوطی گردون، مگس اینجا بود |
| جد و جهد اینجات باید سال‏ها |  | زانک اینجا قلب گردد کارها |
| ملک اینجا بایدت انداختن |  | ملک اینجا بایدت در باختن |
| در میان خونت باید آمدن |  | وز همه بیرونت باید آمدن |
| چون نماند هیچ معلومت به دست |  | دل بباید پاک کرد از هرچ هست |
| چون دل تو پاک گردد از صفات |  | تافتن گیرد ز حضرت نور ذات |
|  |  | (همان: 381). |

او در ادامه بیان می‏کند که پس از روشن شدن نور طلب در وجود انسان، هر لحظه این شوق و شور در وجود او افزایش می‏یابد. این اشتیاق و شور درونی به اندازه‏ای است که از این ‏پس سالک هیچ اختیاری در انجام کارهای خود نداشته و تنها به طلب خود می‏اندیشد. این سرگشتگی سبب می‏شود که اگر بر سر راه او آتش نیز قرار گیرد، از آن عبور کند. این بیت، به نوعی تلمیح به داستان ابراهیم (ع) و گلستان شدن آتش بر او دارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون شود آن نور بر دل آشکار |  | در دل تو یک طلب گردد هزار |
| چون شود در راه او آتش پدید |  | ور شود صد وادی ناخوش پدید |
| خویش را از شوق او دیوانه‌وار |  | بر سر آتش زند پروانه‌وار |
| سر طلب گردد ز مشتاقی خویش |  | جرعه‌ای می، خواهد از ساقی خویش |
| جرعه‌ای ز آن باده چون نوشش شود |  | هر دو عالم کل فراموشش شود |
| غرقه دریا بماند خشک لب |  | سر جانان می‌کند از جان طلب |
| ز آرزوی آن که سربشناسد او |  | ز اژدهای جان ستان نهراسد او |
|  |  | (همان: 381). |

عطار در توضیح بیشتر وادی طلب، حکایتی تمثیلی بیان می‏کند. او به داستان آفرینش انسان اشاره کرده که خداوند انسان را خلق کرد و به تمام ملائک و مقربین دستور داد تا به آدم سجده کنند. در این میان، ابلیس از این امر، سر باز زد. خداوند او را مورد غضب خود قرار داده، از بارگاه خود بیرون کرده و لعنت می‏کند. ابلیس در مقابل به خداوند می‏گوید که در وادی عشق الهی، هرچه از او به بنده رسد، رواست. خداوند رحمت خود را به آدم معطوف کرد و سهم ابلیس از آن تنها غضب و لعنت بود که او به همین میزان نیز از طرف معشوق خود راضی است. زیرا معتقد است که نگاه معشوق به عاشق خود به هر شکلی که باشد، برای عاشق شیرین و گواراست. عطار این سخن ابلیس که نشان از رضایت او از هر بلایی که معشوق ازلی بر او وارد کند را منتهی طلب دانسته است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| حق تعالی گفت مهلت بر منت |  | طوق لعنت کردم اندر گردنت |
| نام تو کذاب خواهم زد رقم |  | تابمانی تا قیامت متهم |
| بعد از آن ابلیس گفت آن گنج پاک |  | چون مرا روشن شد، از لعنت چه باک |
| لعنت آن تست رحمت آن تو |  | بنده آن تست قسمت آن تو |
| گر مرا لعنست قسمت، باک نیست |  | زهر هم باید، همه تریاک نیست |
| چون بدیدم خلق را لعنت طلب |  | لعنت برداشتم من بی‌ادب |
| این چنین باید طلب گر طالبی |  | تو نه طالب به معنی غالبی |
| گر نمی‌یابی تو او را روز و شب |  | نیست او گم، هست نقصان در طلب |
|  |  | (همان: 382). |

در حکایت دیگری او مرد شبلی اشاره می‏کند که در زمان مردن زنّار بسته بود. عطار این زنّار را حیرت می‏خواند و مقصود او رسیدن شبلی به درک درونی از مسیر طریقت است. شبلی به کسی که علت آشفته‏حالی‏اش را سوال می‏کند پاسخ می‏دهد که او به داستان ابلیس و سجده نکردنش بر آدم اندیشیده است. خداوند به ابلیس، لعنت خود را بخشیده است در حالی که شبلی از لطف خداوند و عشق او بی‏نصیب مانده است. عطار در این حکایت، نظری هم بر مقام غیرت داشته و بیان می‏کند چون شبلی سرمست از عشق الهی بوده، بخشیدن لعنت خداوند به ابلیس نیز برایش عذاب‏آور بوده و او را رنج داده زیرا او حتی لعنت و خشم معشوق را نیز برای خود طلب می‏کرده است. در نگاه عطار، هر سختی و رنجی که بر جان سالک وارد شود، او را مشتاق‏تر و پرشورتر از قبل می‏کند و این سالک است که با رضایت کامل هرچه از جانب معبود به او رسد را می‏پذیرد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت می‌سوزم، چه سازم، چون کنم |  | چون ز غیرت می‌گدازم چون کنم |
| جان من کز هر دو عالم چشم دوخت |  | این زمان از غیرت ابلیس سوخت |
| چون خطاب لعنتی او راست بس |  | از اضافت آید افسوسم بکس |
| مانده شبلی تفته و تشنه جگر |  | او به دیگر کس دهد چیزی دگر |
| گر تفاوت باشدت از دست شاه |  | سنگ با گوهر نه‌ای تو مرد راه |
| گر عزیز از گوهری ،از سنگ خوار |  | پس ندارد شاه اینجا هیچ‌کار |
| سنگ و گوهر را نه دشمن شو نه دوست |  | آن نظرکن تو که این از دست اوست |
| گر ترا سنگی زند معشوق مست |  | به که از غیری گهر آری به دست |
|  |  | (همان: 383). |

عطار همچنین به این نکته اشاره می‏کند که سالک باید در وادی طلب، همواره در اشتیاق و سرشار از خواستن باشد. در نگاه او، سالکی که حتی یک لحظه از تمنای وصال فارق باشد، مرتد بوده و از مسیر طریقت خارج است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرد باید کز طلب در انتظار |  | هر زمانی جان کند در ره نثار |
| نه زمانی از طلب ساکن شود |  | نه دمی آسودنش ممکن شود |
| گر فرو افتد زمانی از طلب |  | مرتدی باشد درین ره بی‌ادب |
|  |  | (همان: 383). |

عدم اعتراض و سرکشی در وادی طلب، منش سالک در این مرحله است. در حکایت تمثیلی دیگری عطار صبر در مشکلاتی که بر سالک وارد می‏شود را سرانجام رسیدن به مقصود می‏داند. عطار، نوزاد در شکم مادر را مثالی می‏زند برای سالکی که باید در وادی طلب قرار گرفته است. او توصیه می‏کند که سالک باید مانند این نوزاد خاموش و به هم پیچیده باشد و صبر کرده تا به رشد برسد. سپس زمان آن فرا می‏رسد که او متولد شده و این زایش تجلی عشق در وجود سالک است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در طلب صبری بباید مرد را |  | صبر خود کی باشد اهل درد را؟ |
| صبر کن گر خواهی و گر نه بسی |  | بو که جایی راه یابی از کسی |
| همچو آن طفلی که باشد در شکم |  | همچنان با خود نشین با خود به هم |
| از درون خود مشو بیرون دمی |  | نانت اگر باید همی خور خون دمی |
|  |  | (همان: 384). |

در حکایات متعددی عطار به صبر در وادی طلب اشاره کرده و آن را یکی از مهم‏ترین بنیادهای باقی‏ماندن سالک در طریقت قلمداد کرده است. در حکایت محمود و خاک‏بیز، پس از آنکه محمود دارایی‏های بسیاری به مرد بخشید، فردای آن روز باز هم مرد به همان شغل سخت خود ادامه می‏‏داد. زمانی که محمود علت را از او جویا شد، مرد گفت که دولت و ثروتی که محمود به او بخشیده را از همین شغل به دست آورده پس باز هم به این کار ادامه می‏دهد. سپس عطار خطاب به سالکان خود بیان می‏کند که در وادی طلب به اندازه‏ای ایستادگی و صبوری کنند تا درهای رحمت الهی به روی آن‏ها گشوده شده و به مرتبه‏ی بالاتر که عشق است راه یابند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرد این در باش تا بگشایدت |  | سر متاب از راه تا بنمایدت |
| بسته جز دو چشم تو پیوسته نیست |  | تو طلب کن زان که این در بسته نیست |
|  |  | (همان: 385). |

4-2-2-3 عشق

در منطق‏الطیر، وادی‌ عشق‌ بسیار مطرح شده است‌ و عطار در آن با شیوه‏های مختلف به عشق اشاره کرده است. عطار در بیان وادی عشق‌ داسـتان‏هایی‌ چـون‌‌ «حکایت مجنون که پوست پوشید‌ و با‌ گوسفندان‌ به کوی‌ لیلی رفت»، «حکایت مفلسی که عاشق ایاز شد و گفتگوی او با محمود»، «حکایت عربی که در عجم افتاد و سرگذشت‌ او‌ با‌ قلندران»، «حـکایت عـاشقی که قصد کشتن‌ معشوق بیمار‌ را‌ کرد» و «حکایت خلیل اللّه را که جان به‌ عزرائیل نمی‌داد» را نقل کرده است.

این وادی مهم‌ترین رکن طریقت از نظر عـطار‌ اسـت‌. عشقی که عطار از آن دم می‏زند، عشق حقیقی است که برخاسته از نیاز و طلب درونی عاشق است نسبت به وصال معشوق. عطار معتقد است که از شوق طلب و آتشی که در وجود عاشق برمی‏خیزد، تمام هستی و نیستی خود را فدا می‏کند. آن زمان است که او شهر عشق را فتح کرده است. او بلبل را تمثیل انسانی قرار داده که خود را محدود به دیدن جمال ظاهری از معشوق کرده است. در دل او عشق وجود دارد اما عشقی مجازی و در حد دیده‏های محسوس است. مانند بلبلی که شیفته‏ی گل است. او در غم گل ناله و زاری سر می‏دهد و تمام درد و رنج او از دوری گل است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بلبل شیدا درآمد مست مست |  | وز کمال عشق نه نیست و نه هست |
| معنیی در هر هزار آواز داشت |  | زیر هر معنی جهانی راز داشت |
| شد در اسرار معانی نعره زن |  | کرد مرغان را زفان بند از سخن |
| گفت برمن ختم شد اسرار عشق |  | جمله شب می‌کنم تکرار عشق ... |
| من چنان در عشق گل مستغرقم |  | کز وجود خویش محو مطلقم |
| در سرم از عشق گل سودا بس است |  | زانک مطلوبم گل رعنا بس است |
| طاقت سیمرغ نارد بلبلی |  | بلبلی را بس بود عشق گلی |
| چون بود صد برگ دلدار مرا |  | کی بود بی‌برگیی کار مرا |
|  |  | (همان: 265-266). |

هدهد به او می‏گوید که این گل، مظهر جلوه‏ای اندک از ذات حقیقی خداوند است. بلبل اصل ذات الهی را مشاهده نکرده و در نتیجه عشقی که در وجود او شعله کشیده، تنها عشقی محدود به دنیا و زودگذر است. اگر عشق بلبل حقیقی بود، در سفر یافتن سیمرغ او نخستین کسی نبود که خود را خارج از این جمع قلمداد می‏کرد. نکته‏ای که در میان می‏توان از این تمثیل برداشت کرد آن است که عطار معتقد است، سالک در ابتدای مسیر، پس از طلب، سرشار از عشق می‏شود. این عشق باید تبلور یافته و فارغ از ظواهر باشد به‏گونه‏ای که سالک باید از عمق وجود خود و با چشم حقیقت‏بین خود، ذات الهی را درک کرده و شیفته‏ی آن ذات ازلی گردد. این زمان است که عشق حقیقی در وجود او سر برمی‏آورد. نکته‏ی بعد آن است که در مسیر طی طریق، سستی و کاهلی مانعی است که انسان را از حرکت باز می‏دارد. بلبل اگر به خود غرّه نمی‏شد و به دانش اندک خود از عشق اکتفا نمی‏کرد، به همراه مرغان دیگر به قاف رسیده و سیمرغ می‏شد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هدهدش گفت ای به صورت مانده باز |  | بیش از این در عشق رعنایی مناز |
| عشق روی گل بسی خارت نهاد |  | کارگر شد بر تو و کارت نهاد |
| گل اگر چه هست بس صاحب جمال |  | حسن او در هفته‌ای گیرد زوال |
| عشق چیزی کان زوال آرد پدید |  | کاملان را آن ملال آرد پدید |
| خنده گل گرچه در کارت کشد |  | روز و شب در ناله زارت کشد |
| درگذر از گل که گل هر نوبهار |  | برتو می‌خندد نه در تو، شرم دار |
|  |  | (همان: 266). |

عطار در پاسخ هدهد به دیگر پرندگان، سختی‏های مسیر را برای آنان تشریح می‏کند. رنج‏هایی که همه ناشی از سرسپردگی مطلق است و نتیجه‏ی آن رسیدن به وادی، عشق، است. آتش در خرمن زدن، استعاره از نابود کردن تمام داشته‏هاست. اره بر فرق نهاده شدن، نشان از سرسپردگی و بندگی خالصانه است. عاشقی که راضی به هر نوع سختی و رنجی از طرف معشوق است. عطار، عشق حقیقی را در کنار درد می‏بیند. دردی که جان عاشق را می‏سوزاند. اگر این درد نباشد، عشق نیز از نگاه او حقیقی و راستین نیست. او ذره‏ای از عشق الهی را در وجود خود بهتر و والاتر از داشتن تمام آفاق و کائنات می‏داند و داشتن اندکی درد و رنج دوری از معشوق ازلی را برتر و زیباتر از تمام وصال‏های مجازی می‏بیند. او منتهی دیدگاه خود را در این مصرع بیان می‏کند که «لیک نبود عشق بی دردی تمام» به‏عبارتی او غایت عشق را درد کشیدن و رنج بردن می‏داند. رنجی که ناشی از فراق و دوری است. آتش که جان را می‏سوزاند ولی شیرین و گواراتر از هر نوع داشتن غیر از مقصود ازلی است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عاشق آتش بر همه خرمن زند |  | اره بر فرقش نهند او تن زند |
| درد و خون دل بباید عشق را |  | قصه مشکل بباید عشق را |
| ساقیا خون جگر در جام‌کن |  | گر نداری درد از ما وام‌کن |
| عشق را دردی بباید پرده‌سوز |  | گاه جان را پرده‌در گه پرده‌دوز |
| ذره عشق از همه آفاق به |  | ذره درد از همه عشاق به |
| عشق مغز کاینات آمد مدام |  | لیک نبود عشق بی‌دردی تمام |
|  |  | (همان: 285). |

عطار، درد و رنج کشیدن در وادی عشق را نگین خلقت آدمی در نظر گرفته است. او انسان و ملائکه را با هم مقایسه کرده و بیان می‏کند، عشق به معبود در وجود ملائکه نیز نهاده شده است اما آن‏ها هرگز به جایگاه آدمی در بارگاه الهی نمی‏رسند زیرا تنها روح متعالی انسان است که درد فراق از معشوق ازلی را درک می‏کند. رنج می‏کشد و این رنج‏کشیدن برای معشوق خواستنی‏تر از بندگی سایر مخلوقات است. به این جهت است که آدمی از ملائکه برتری داده شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| قدسیان را عشق هست و درد نیست |  | درد را جز آدمی درخورد نیست |
|  |  | (همان: 285). |

پس از آنکه عطار در مورد وادی طلب به صورت گسترده صحبت می‏کند به وادی دیگر می‏رسد و آن عشق است. عطار به دور از حکایات و تمثیلات به تشریح وادی عشق پرداخته و آن را وادی سوزانندگی خوانده است. عطار، عاشق حقیقی و سالک طریقت را کسی می‏داند که پس از طلب، در آتش عشق معبود هر لحظه در حال سوختن باشد. سوختنی که در رفتار و منش زندگی فرد نیز جلوه‏گر باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بعد ازین وادی عشق آید پدید |  | غرق آتش شد کسی کانجا رسید |
| کس درین وادی به جز آتش مباد |  | وانک آتش نیست عیشش خوش مباد |
| عاشق آن باشد که چون آتش بود |  | رم رو سوزنده و سرکش بود |
| عاقبت اندیش نبود یک زمان |  | در کشد خوش خوش بر آتش صد جهان |
|  |  | (همان: 385). |

عطار، حالت سالک را در وادی عشق به ماهی تشبیه کرده که از آب دریا دور مانده است. بالا و پایین پریدن ماهی در دوری از آب، به اشتیاق و شور درونی سالک که از عشق درونی او ناشی است، تشبیه شده است. در ادامه عطار به این امر اشاره می‏کند که از این وادی به بعد، عقل انسانی قادر به درک حالات درونی نیست به همین دلیل انسان را از این امر بازمی‏دارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| می‌تپد پیوسته در سوز و گداز |  | تا بجای خود رسد ناگاه باز |
| ماهی از دریا چو بر صحرا فتد |  | می‌تپد تا بوک در دریا فتد |
| عشق اینجا آتشست و عقل دود |  | عشق کامد در گریزد عقل زود |
| عقل در سودای عشق استاد نیست |  | عشق کار عقل مادر زاد نیست |
|  |  | (همان: 385). |

عطار برای نشان دادن عمق این وادی به حکایتی اشاره می‏کند که در آن، مرد شرابخواری هرچه درآمد داشته را فروخته و ذره‏ذره شراب می‏خرید و می‏خورد. او به اندازه‏ای در این امر پیش رفت که تمام دارایی خود را از دست داد و به گدایی افتاد با این وجود، باز هم هرچه از دیگران به او می‏رسید بجای خریدن خوراک برای خود مشروب می‏خرید. کسی از او سوال کرد که این حالت آشفته‏ی تو و خریدن شراب بجای غذا برای چیست؟ مرد پاسخ داد که علت کار او عشق است. او عاشق شراب است. کسی عاشق است که صد عالم متاع و دارایی خود را برای یک تنگ شراب بفروشد. عطار این حکایت را سرمشق سالکان قرار داده و بیان می‏کند که در وادی عشق، سالک باید از هرچه دارد بگذرد تا به عشق حقیقی و درد عاشقی مبتلا شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گرچه می‏دادند او را نان تمام |  | گرسنه بودی و سیر از جان مدام |
| زانک چندانی که نانش می‌رسید |  | جمله می‌برد و فقاعی می‌خرید |
| دایما بنشسته بودی گرسنه |  | تا خرد یک دم فقاعی صد تنه |
| سایلی گفتش که ای آشفته کار |  | عشق چه بود سر این کن آشکار |
| گفت آن باشد که صد عالم متاع |  | جمله بفروشی برای یک فقاع |
| تا چنین کاری نیفتد مرد را |  | او چه داند عشق را و درد را |
|  |  | (همان: 387). |

پاک کردن دل از هرچه علاقه‏ی به غیر است، شرط وادی عشق است. عطار بیان می‏کند که سالک در این وادی حتی باید از علاقه‏ی خود به جان خویش نیز بگذرد. وقتی عشق به خود از میان برداشته شد، باقی همه عشق به معشوق است و این شرط گذر از این وادی است. عطار در حکایتی نقل می‏کند که روزی معشوقی بیمار شد و در حال مرگ بود. به عاشق او خبر دادند او نیز کاردی در دست گرفت تا معشوق را بکشد. علت این کار نادرست را از او جویا شدند و او بیان کرد که در این دنیا، معشوق او به زودی خواهد مرد اما اگر او را بکشد، به قصاص قتل عاشق را نیز خواهند کشت در نتیجه در این دنیا، همزمان با معشوق خود و به واسطه‏ی عشق به او خواهد مرد. در آن جهان نیز بخاطر خطایی که مرتکب شده او را به شمعی در حال سوختن و عذاب کشیدن تبدیل می‏کنند که در آن حالت نیز برای معشوق خود گرمابخش است. این جان‏فشانی و گذشتن از خویشتن، اصلی است که عطار در مورد وادی عشق بر آن تأکید داشته است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت چون بر دست من شد کشته یار |  | در قصاص او کشندم زار زار |
| پس چو برخیزد قیامت، پیش جمع |  | از برای او بسوزندم چو شمع |
| تا شوم زو کشته امروز از هوس |  | سوخته فردا ازو اینم نه بس |
| پس بود آنجا و اینجا کام من |  | سوخته یا کشته‌ای او نام من |
| عاشقان جان باز این راه آمدند |  | وز دو عالم دست کوتاه آمدند |
| زحمت جان از میان برداشتند |  | دل به کلی از جهان برداشتند |
| جان چو برخاست از میان بی‌جان خویش |  | خلوتی کردند با جانان خویش |
|  |  | (همان: 391). |

4-2-2-4 معرفت

وادی سوم، معرفت است. این وادی در نگاه عطار، مرحله‏ای است که رابطه‏ی مستقیم با ظرفیت وجودی فرد دارد. هر کس به اندازه‏ی معرفت وجودی خود در عالم عشق سیر می‏کند. او معتقد است که مسیرهای رسیدن به معرفت الهی متعدد است و این سالک است که مسیر خود را می‏یابد و در آن گام می‏نهد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بعد از آن بنمایدت پیش نظر |  | معرفت را وادیی بی پا و سر |
| هیچ کس نبود که او این جایگاه |  | مختلف گردد ز بسیاری راه |
| هیچ ره در وی نه هم آن دیگرست |  | سالک تن، سالک جان، دیگرست |
| باز جان و تن ز نقصان و کمال |  | هست دایم در ترقی و زوال |
| لاجرم بس ره که پیش آمد پدید |  | هر یکی بر حد خویش آمد پدید |
|  |  | (همان: 392). |

سلوک هر فرد در این وادی تا رسیدن او به درک کامل از معرفت الهی ادامه می‏یابد و این امر رابطه‏ی مستقیم با میزان پذیرش و درک درونی او دارد. عطار پشه‏ای را مثال می‏زند که با ظرفیت پریدن اندک هرگز نمی‏تواند به درخت صرصر برسد. در نتیجه علاوه‏بر آنکه ظرفیت‏های سالکان متفاوت است، روش‏ها و مسیرهای رسیدن آن‏ها به معرفت نیز متعدد است. عطار حتی معتقد است که جلوه‏‏های بروز معرفت در فرد نیز متفاوت است؛ در شخصی در قالب پرستش خداوند نادیدنی جلوه می‏کند و در شخص دیگری به شکل پرستش بت‏ توسط او به تصویر در می‏آید. در نگاه عطار، هر دو نوع، پرستش حق است و دریافت معرفت الهی.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سیر هر کس تا کمال وی بود |  | قرب هر کس حسب حال وی بود |
| گر بپرد پشه چندانی که هست |  | کی کمال صرصرش آید بدست |
| لاجرم چون مختلف افتاد سیر |  | هم روش هرگز نیفتد هیچ طیر |
| معرفت زینجا تفاوت یافتست |  | این یکی محراب و آن بت یافتست |
| چون بتابد آفتاب معرفت |  | از سپهر این ره عالی صفت |
|  |  | (همان: 392). |

عطار در حکایتی به عاشقی اشاره می‏کند که شبی به خواب می‏رود و معشوق بر بالای سر او آمده و او را خفته می‏بیند. نامه‏ای بالای سر او گذاشته و می‏رود. عاشق پس از بیدار شدن، نامه را می‏خواند و اندوهگین می‏شود. معشوق برایش نوشته بود که اگر بازرگان است به تجارت خود بپردازد. اگر زاهد است به نماز و دعای خود بپردازد اما هرگز خود را عاشق نخواند و نداند زیرا ویژگی عاشق حقیقی آن است که حتی لحظه‏ای از وادی معرفت الهی خارج نشود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عاشقش از خواب چون بیدار شد |  | رقعه برخواند و برو خون بار شد |
| این نوشته بود کای مرد خموش |  | خیز اگر بازارگانی سیم گوش |
| ور تو مرد زاهدی، شب زنده باش |  | بندگی کن تا به روز و بنده باش |
| ور تو هستی مرد عاشق، شرم‌دار |  | خواب را با دیده عاشق چه کار |
| مرد عاشق باد پیماید به روز |  | شب همه مهتاب پیماید ز سوز |
| چون تو نه اینی نه آن، ای بی‌فروغ |  | می‌مزن در عشق ما لاف دروغ |
| گر بخفتد عاشقی جز در کفن |  | عاشقش گویم، ولی بر خویشتن |
| چون تو در عشق از سر جهل آمدی |  | خواب خوش بادت که نااهل آمدی |
|  |  | (همان: 394). |

4-2-2-5 استغنا

وادی چهارمی که عطار در مسیر طریقت آن را برمی‏شمرد، استغنا است. او معتقد است که سالک در این وادی از همه چیز بی‏نیاز می‏شود و به جز معشوق احتیاج به هیچ چیز دیگری ندارد. در نگاه سالک، هفت دریا، یک تالاب کوچک است و هفت اختر فلکی، تنها یک شعله و شرر کوچک؛ اگر هفت بهشت را دستش بدهند، برایش بی ارزش است و اگر او را در هفت جهنم بیاندازند، برایش مانند یخ سرد است زیرا آتش درونی او سوزاننده‏تر از آتش جهنم است. بی اهمیت شدن هر چیز در اطراف سالک، نتیجه‏ای است که سرانجام این وادی در انتظار فرد است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بعد ازین وادی استغنا بود |  | نه درو دعوی و نه معنی بود |
| می‌جهد از بی‌نیازی صرصری |  | می‌زند بر هم به یک دم کشوری |
| هفت دریا یک شمر اینجا بود |  | هفت اخگر یک شرر اینجا بود |
| هشت جنت نیز اینجا مرده‌ایست |  | هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست |
| هست موری را هم اینجا ای عجب |  | هر نفس صد پیل اجری بی سبب |
| تا کلاغی را شود پر، حوصله |  | کس نماند زنده در صد قافله |
|  |  | (همان: 397). |

هیچ بودن و هیچ دیدن رمز این وادی است. در حکایت پسری که در چاه افتاده بود، عطار به همین اصل اشاره می‏کند. زمانی که پسر پس از مدتی از چاه بیرون می‏آید، پدرش از او می‏پرسد که چه اتفاقی افتاده است. پسر پاسخ می‏دهد: محمد کیست؟ چاه کجاست؟ هیچ کس کجاست؟ سپس جان داد و مرد. عطار از این تمثیل استفاده کرده و بیان می‏کند که سالک در مرحله‏ی استغنا هیچ کس، هیچ‏چیز و هیچ احساسی غیر از معشوق را درک نمی‏کند. از این‏جهت، هیچ امری او را آزرده و یا شادمان نمی‏کند مگر آنکه نظری از سمت معشوق باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون پدر دیدش چنان، گفت ای پسر |  | ای چراغ چشم وای جان پدر |
| ای محمد، با پدر لطفی بکن |  | یک سخن گو، گفت آخر کو سخن |
| کو محمد، کو پسر، کو هیچ کس |  | این بگفت و جان بداد، این بود و بس |
| درنگر ای سالک صاحب نظر |  | تا محمد کو و آدم، درنگر |
| آدم آخر کو و ذریات کو |  | نام جزویات و کلیات کو |
| کو زمین، کو کوه و دریا، کو فلک |  | کو پری، کو دیو و مردم ،کو ملک |
| کو کنون آن صد هزاران تن زخاک |  | کو کنون آن صد هزاران جان پاک |
| کو به وقت جان بدادن پیچ پیچ |  | کو کسی، کو جان و تن، کو هیچ‌هیچ |
|  |  | (همان: 398). |

عطار در حکایت دیگری پیر رهرویی را نشان می‏دهد که به درجه‏ی کشف و شهود رسیده و در آن حال، هاتفی غیبی با او سخن می‏گوید از او می‏خواهد که هر خواسته‏ای دارد مطرح کند. پیر به هاتف می‏گوید که همواره انبیا و مردان بزرگ طریقت در رنج و بلا بوده‏اند در حالی که به خداوند بسیار نزدیک بوده‏اند اما هیچ‏چیز برای خود نخواسته و حتی تلاشی هم برای رفع بلاهای خود نکردند. این حکایت مصداق این بیت است «هر که درین بزم مقرب‏تر است/ جام بلا بیشترش می‏دهند». حال پیر که سالک این طریقت است، چگونه می‏تواند چیزی برای راحتی و آرامش خود بخواهد. پیر از هاتف می‏خواهد که او را به حال زار خود رها کند. این تمثیل، نشان می‏دهد که فرد سالک زمانی که به استغنا می‏رسد، هیچ چیز برای خود نمی‏خواهد و هرچه از طرف معشوق ازلی به او می‏رسد را خالصانه می‏پذیرد. این استغنا به اندازه‏ای است که اگر سالک در دریایی از بلاها و رنج‏ها از طرف معشوق غرق باشد، باز هم حتی طلب رفع بلاها را نیز نمی‏کند زیرا دیگر خویشتنی برایش وجود ندارد که به آسایش و آرامش او فکر کند. هرچه مانده معشوق است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت مردی مرد را از اهل راز |  | پرده شد از عالم اسرار باز |
| هاتفی در حال گفت ای پیر زود |  | هرچه می‌خواهی به خواه و گیر زود |
| پیر گفتا من بدیدم کانبیا |  | مبتلا بودند دایم در بلا |
| هر کجا رنج و بلایی بیش بود |  | انبیا را آن همه در پیش بود |
| انبیا را چون بلا آمد نصیب |  | کی رسد راحت بدین پیر غریب |
| من نه عزت خواهم و نه خواریی |  | کاش در عجز خودم بگذاریی |
| چون نصیب مهتران در دست و رنج |  | کهتران را کی تواند بود گنج |
| انبیا بودند سر غوغای کار |  | من ندارم تاب، دست از من بدار |
|  |  | (همان: 400). |

4-2-2-6 توحید

شهر بعدی، توحید است. آنچه عطار از وادی توحید می‏گوید، یکپارچگی و یگانگی است. او بیان می‏کند، سالک پس از آن‏که به هیچ رسید و احتیاج خود را به هر چیزی غیر از معشوق از دست داد، از آن پس، همه‏چیز را معشوق می‏بیند، زیرا هرچه است در عالم خلقت، مظهر جمال معشوق ازلی است. همه جزئی از کل هستند پس کل قابل دیدن در جز می‏شود و سالک به این دید دست می‏یابد. او درک می‏کند که هرچه دیده در تعدد و گستردگی در اصل ذات واحد احدیت است که تکثیر یافته است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بعد از این وادی توحید آیدت |  | منزل تفرید و تجرید آیدت |
| رویها چون زین بیابان درکنند |  | جمله سر از یک گریبان برکنند |
| گر بسی بینی عدد، گر اندکی |  | آن یکی باشد درین ره در یکی |
| چون بسی باشد یک اندر یک مدام |  | آن یک اندر یک، یکی باشد تمام |
| نیست آن یک کان احد آید ترا |  | زان یکی کان در عدد آید ترا |
|  |  | (همان: 402). |

عطار در حکایتی این وادی را بیشتر توضیح می‏دهد. پیرزنی نزد بوعلی رفت و کاغذ زری به او داد و گفت: این را از من بگیر. بوعلی گفت که من عهد کرده‏ام غیر از خداوند از کسی چیزی نگیرم. پیرزن او را سرزنش می‏کند که تو هنوز در بند عقل و خرد کوته‏بین انسانی خود هستی اگر همه را جلوه‏ای از حضور خدا نبینی.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| رفت پیش بوعلی آن پیر زن |  | کاغذی زر برد کین بستان ز من |
| شیخ گفتش عهد دارم من که نیز |  | جز ز حق نستانم از کس هیچ‌چیز |
| پیرزن در حال گفت ای بوعلی |  | از کجا آوردی آخر احولی |
| تو درین ره مرد عقد و حل نه‌ای |  | چند بینی غیر اگر احول نه‌ای |
|  |  | (همان: 403). |

عطار در توضیح این حکایت بیان می‏کند که در وادی توحید، سالک هیچ چیز غیر از معشوق نمی‏بیند. پس اگر دید، رهروی این وادی نشده‏است. تمام سخنانی که اطرافیان او می‏گویند و یا اتفاقاتی که در پیرامون او رخ می‏دهد، همه را جمال و حضور واحدی می‏داند که شیفته‏ی اوست. سالک کسی را جز خداوند نمی‏بیند و کسی را جز او جاودان و پایدار نمی‏داند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرد را در دیده آنجا غیر نیست |  | زانک آنجا کعبه نی و دیر نیست |
| هم ازو بشنو سخنها آشکار |  | هم بدو ماند وجودش پایدار |
| هم جزو کس را نبیند یک زمان |  | هم جزو کس را نداند جاودان |
| هم درو، هم زو و هم با او بود |  | هم برون از هرسه این نیکو بود |
|  |  | (همان: 403). |

زمانی که فرد به واحد بودن رسید، خود نیز جزئی از این کل می‏شود. خویشتن از بین می‏رود و در توحید الهی غرق می‏شود. عطار این حالت را منتهی و سرانجام وادی توحید قلمداد کرده است. برای توضیح بیشتر این مطلب او حکایت لقمان حکیم را نقل می‏کند. لقمان از خداوند می‏خواهد که او را از بار تکلیفی که بر گردن دارد، رها کند، خداوند نیز عقل و استدلال را از او می‏گیرد. لقمان از این پس، تنها عاشقی است که جز معشوق نمی‏بیند. زمانی که عقل خود را از دست داد، خرد درونی نیز از بین رفته پس خویشتنی برایش باقی نمی‏ماند که به آن فکر کند از این‏رو مجنون و شیدا تنها خود را جزئی از کل خداوندی می‏بیند. مقصود از این وادی، بیت آخری است که عطار بیان می‏کند؛ دور شدن از تکثر و حل شدن در یک واحد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پس ز تکلیف وز عقل آمد برون |  | پای کوبان دست می‌زد در جنون |
| گفت اکنون من ندانم کیستم |  | بنده باری نیستم، پس چیستم |
| بندگی شد محو، آزادی نماند |  | ذره‌ای در دل غم و شادی نماند |
| بی‌صفت گشتم، نگشتم بی‌صفت |  | عارفم اما ندارم معرفت |
| من ندانم تو منی یا من توی |  | محو گشتم در تو و گم شد دوی |
|  |  | (همان: 405). |

در حکایت بعدی، عطار به صراحت بیان می‏کند که مقصود از وادی توحید، برخاستن خویشتن خویش از میان عاشق و معشوق است. تا زمانی که خویشتن سالک در میان است، او برای معشوق خود شریک قائل شده پس در این وادی مشرک است. زمانی که خودی خویش را از میان برداشت، توحید سراپای او را فرا می‏گیرد و همه معشوق می‏شود و این شرط، با گم‏شدن و رها شدن در ذات معشوق محقق می‏شود. در حکایتی عطار عاشقی را مثال می‏زند که وقتی معشوق او به رودخانه می‏افتد خود را شتابان به درون آب می‏اندازد. زمانی که معشوق از او علت این کار را جویا می‏شود، عاشق بیان می‏کند که جان او به جان معشوق متصل است. خویشتنی برای او باقی نماینده که در ساحل و جدا از معشوق باقی بماند از این‏رو جان او نیز به همراه معشوق درون آب خواهد افتاد زیرا یک تن‏ هستند در دو جسم.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت من خود را در آب انداختم |  | زانک خود را از تو می‌نشناختم |
| روزگاری شد که تا شد بی‌شکی |  | با تویی تو یکی من یکی |
| تو منی یا من توم، چند از دوی |  | با توم من ، یا توم، یا تو توی |
| چون تو من باشی و من تو بر دوام |  | هر دو تن باشیم یک تن والسلام |
| تا توی برجاست در شرکست یافت |  | چون دوی برخاست توحیدت بتافت |
| تو درو گم گرد، توحید این بود |  | گم شدن کم کن تو، تفرید این بود |
|  |  | (همان: 405). |

4-2-2-7 حیرت

وادی ششم حیرت است، وادی حیرانی، وادی سرگشتگی. ماهیت این وادی، درد و حسرت است. خویشتن که از میان برخاست، همه معشوق است و این حسرت در جان سالک شعله می‏کشد که در این وادی چه باید بکند؟ به چه روشی به وصال می‏رسد؟ خود کیست؟ تنها چیزی که درک می‏کند و می‏داند عشق به معشوق است. از این جهت این وادی را حیرت می‏نامند زیرا در ذهن عاشق، هرچه از پیش بوده از بین رفته و او فقط عاشقی خود را در وجود خود احساس می‏کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بعد ازین وادی حیرت آیدت |  | کار دایم درد و حسرت آیدت |
| هر نفس اینجا چو تیغی باشدت |  | هر دمی اینجا دریغی باشدت |
| آه باشد، درد باشد، سوز هم |  | روز و شب باشد، نه شب نه روز هم |
| ازبن هر موی این کس نه به تیغ |  | می‌چکد خون می‌نگارد ای دریغ |
|  |  | (همان: 407). |

##### مرد حیران، استعاره از سالک است که به وادی حیرت رسیده است. عطار معتقد است وقتی فرد به این وادی رسید، مانند کسی که مسیر خود را گم کرده باشد، حیران، گیج و گم است. در این حالت اگر از او سوال شود که در چه وضعیتی قرار دارد، سالک قدرت پاسخگویی ندارد زیرا چیزی از خود نمی‏‏داند و آگاه به خویشتن خود نیست که از اوضاع و شرایط خود برای دیگران سخن بگوید.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرد حیران چون رسد این جایگاه |  | در تحیر مانده و گم کرده راه |
| هرچ زد توحید بر جانش رقم |  | جمله گم گردد از و گم نیز هم |
| گر بدو گویند مستی یا نه‌ای |  | نیستی گویی که هستی یا نه‌ای |
| در میانی یا برونی از میان |  | بر کناری یا نهانی یا عیان |
|  |  | (همان: 407). |

سالک در برابر تمام سوالاتی که از او پرسیده می‏شود، بی‏جواب باقی می‏ماند. او نمی‏داند کیست، کجاست، در چه حالی است، او حتی نمی‏داند درد عشقی که می‏کشد به واسطه‏ی چه عشقی است، او فقط عشق را در وجود خود لمس و درک می‏کند. هرچه باقی مانده عشق است مابقی را در وادی توحید در یگانگی با ذات معشوق ازلی از دست داده است. حیرت او نیز به همین دلیل است. گذشته و پیشینه‏ای از خویشتنی او دیگر باقی نمانده که او را به عالم ماده و حال اولیه‏ی او بازگرداند. همه‏چیز در معشوق حل شده و سالک در عشق محو شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گوید اصلا می‌ندانم چیز من |  | وان ندانم هم ندانم نیز من |
| عاشقم اما ندانم بر کیم |  | نه مسلمانم نه کافر، پس چیم |
| لیکن از عشقم ندارم آگهی |  | هم دلی پرعشق دارم هم تهی |
|  |  | (همان: 407). |

عطار متذکر می‏شود که در وادی حسرت، دل و روح آدمی ناپدید می‏شود. از این‏رو مقصود و هدفی که در ابتدا برای خود معین کرده بود نیز از بین می‏رود. عقل از بین می‏رود و قدرت اندیشه و تفکر از انسان سلب می‏شود. کسی که وارد این وادی می‏شود، سرگشته است به‏گونه‏ای که موقعیت خود را روی زمین نیز نمی‏داند و به تعبیر عطار چهار حدّ خود (شمال، جنوب، شرق و غرب) را نیز گم می‏کند. اما عطار به مخاطبان خود این مژده را می‏‏دهد سالکی که کلید عبور از این وادی را کشف کند و به نهایت حیرانی برسد، سرانجام از این وادی عبور کرده و با درک و بینشی که اسرار هستی را از این ‏پس درک می‏کند وارد وادی بعدی می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در چنین منزل که شد دل ناپدید |  | بل که هم شد نیز منزل ناپدید |
| ریسمان عقل را سر گم شده‏ست |  | خانه‏ی پندار را در گم شده‏ست |
| هر که او اینجا ره در، یافتی |  | سرّ کل در یک نَفَس دریافتی |
|  |  | (همان: 411). |

4-2-2-8 فقر و فنا

در نگاه عطار، آخرین منزل، منزل فنای سالک‌ در‌ تجلیات‌ الهی است. سالک در ذات الهی غرق شده و به فنا می‏رسد. عطار وادی فنا را سرای سکوت و خاموشی می‏داند زیرا این وادی دیگر جای سخن و کلام نیست بلکه همه گنگی، فراموشی و حیرت غوطه‏وری در جمال ذات الهی است. عطار معتقد است که این عشق است که سرانجام انسان را به وادی فقر و فنا می‏رساند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عشق سوی فقر در بگشایدت |  | فقر سوی کفر ره بنمایدت |
| چون ترا این کفر وین ایمان نماند |  | این تن تو گم شد و این جان نماند |
| بعد از آن مردی شوی این کار را |  | مرد باید این چنین اسرار را |
| پای درنه همچو مردان و مترس |  | درگذار از کفر و ایمان و مترس |
|  |  | (همان: 285). |

عطار ویژگی اصلی این وادی را خاموشی، فراموشی، گنگی و بیهوشی سالک دانسته است. سالک مقام‏ها و وادی‏‏های متعددی را طی کرده و سرانجام خود را در ذات الهی مغروق کرده است. عطار این تصویر را به یکی شدن قطره با دریای کل تشریح کرده است. دریا هر لحظه در حال حرکت است و تصویر روی آب هرگز ثابت نمانده و هر لحظه به شکلی نمایان می‏شود. هر قطره از این دریا نیز هم‏سو با جریان آب، حرکت می‏کنند و به هر شکلی که دریا اراده کند، در می‏آیند. این معنای اصلی فقر و فنا است. فنا در معشوقی که همه چیز در دست اراده و خواست اوست. عاشق هیچ اندوه و ترسی از این ندارد که اکنون به چه شکلی نمایان شده و یا چه اتفاقی برای او خواهد افتاد. او غرق در معشوق است پس از این دریا جدا نخواهد بود، حال به هر شکلی که معشوق اراده کرده، می‏تواند ظاهر شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بعد ازین وادی فقرست و فنا |  | کی بود اینجا سخن گفتن روا |
| عین وادی فراموشی بود |  | لنگی و کری و بیهوشی بود |
| صد هزاران سایه جاوید تو |  | گم شده بینی ز یک خورشید تو |
| بحرکلی چون بجنبش کرد رای |  | نقشها بر بحر کی ماند بجای |
| هر دو عالم نقش آن دریاست بس |  | هرک گوید نیست این سوداست بس |
| هرک در دریای کل گم بوده شد |  | دایما گم بوده آسوده شد |
| دل درین دریای پر آسودگی |  | می‌نیابد هیچ جز گم بودگی |
|  |  | (همان: 413). |

عطار بیان می‏کند که اگر با آلوده بودن به خویشتنِ خویش، وارد دریای کل شوی، از آن به بیرون انداخته می‏شوی؛ زیرا در این بحر جای ناپاکی نیست. اما اگر با وجودی پاک و زلال مانند ذات خود دریا (معشوق) وارد آن بشوی مانند قطره‏ای از کل دریا که با آب آن ماهیتی یکسان دارد، درون دریا محو می‏شوی. از این پس است که هر حرکت دریا، حرکت فرد است و هر حرکت فرد، حرکت دریاست. فنا در ذات معشوق.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گر پلیدی گم شود در بحر کل |  | در صفات خود فروماند بذل |
| لیک اگر پاکی درین دریا بود |  | او چون بود در میان زیبا بود |
| جنبش او جنبش دریا بود |  | او چو نبود در میان زیبا بود |
| نبود او و او بود، چون باشد این |  | از خیال عقل بیرون باشد این |
|  |  | (همان: 414). |

در ادامه، عطار فنا و بقا را توضیح داده و ذکر می‏کند، وقتی که خویشی از بین رفت، فنا است و وقتی عاشق در معشوق محو شود، بقا است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هرک او رفت از میان اینک فنا |  | چون فنا گشت از فنا اینک بقا |
|  |  | (همان: 415). |

در حکایت شمع و پروانه می‏توان به خوبی فنا و بقا در معشوق را درک کرد. روزی جمعی از پروانگان گرد هم آمدند و تصمیم گرفتند که به سراغ شمع رفته و از ماهیت آن برای دیگران سخن بگویند. پروانه‏ای رفت و از دور نظاره‏گر آتش و شعله‏ی شمع بود. پس از بازگشتن شروع به وصف شمع کرد. فردی که شاهد این رویداد بود بیان می‏کند این پروانه واقف به ماهیت شمع نشده است. پروانه‏ی دیگری به سراغ شمع می‏رود و خود را بر آتش می‏زند و از بین می‏رود. پروانه‏های دیگر هرچه منتظر بازگشت او شدند، خبری نیاد. ناقد بیان می‏کند که این پروانه به درک اصلی از عشق شمع رسیده است. کسی که به اوج عشق رسیده باشد، از فنا گذشته و به بقا می‏رسد. فنا شدن در ذات معشوق، نابودی خویشتن عاشق است پس دیگر اثری از او نخواهد ماند و این سرانجام فرد در وادی فقر و فنا است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دیگری برخاست می‌شد مست مست |  | پای کوبان بر سر آتش نشست |
| دست درکش کرد با آتش به هم |  | خویشتن گم کرد با او خوش به هم |
| چون گرفت آتش ز سر تا پای او |  | سرخ شد چون آتشی اعضای او |
| ناقد ایشان چو دید او را ز دور |  | شمع با خود کرده هم رنگش ز نور |
| گفت این پروانه در کارست و بس |  | کس چه داند، این خبر دارست و بس |
| آنک شد هم بی‌خبر هم بی‌اثر |  | از میان جمله او دارد خبر |
| تا نگردی بی‌خبر از جسم و جان |  | کی خبر یابی ز جانان یک زمان |
| هرکه از مویی نشانت باز داد |  | صد خط اندر خون جانت باز داد |
| نیست محرم نفس کس این جایگاه |  | در نگنجد هیچ کس این جایگاه |
|  |  | (همان: 416). |

نهایت و غایت منطق‏الطیر نشان دادن این وادی است. مرغانی که به قصد رسیدن به سی‏مرغ به پرواز در می‏آیند. در ابتدای مسیر عده‏ای از رفتن باز می‏مانند اما در طول مسیر نیز بسیاری از مرغان در راه تلف شده و یا خود را از مسیر حرکت به سمت مقصود خارج می‏کنند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن همه مرغ اندی آنجا رسید |  | از هزاران کس یکی آنجا رسید |
| باز بعضی غرقه‏ی دریا شدند |  | باز بعضی محو و ناپیدا شدند |
| باز بعضی بر سر کوه بلند |  | تشنه جان دادند در گُرم و گزند |
| باز بعضی را پلنگ و شیر راه |  | کرد در یک دم به رسوایی تباه |
| باز بعضی نیز غایب ماندند |  | در کق ذات المخالب ماندند |
| باز بعضی در بیایان خشک لب |  | تشنه، در گرما، بمردند از تعب |
| باز بعضی ز آرزوی دانه‏ای |  | خویش را کشتند چون دیوانه‏ای |
| باز بعضی سخت رنجور آمدند |  | باز پس ماندند و مهجور آمدند |
|  |  | (همان: 422). |

از تعداد زیادی از مرغان که به سمت قله‏ی قاف پرواز کرده بودند، تعداد زیادی از آن‏ها از گروه جدا شدند و تنها سی مرغ به قله‏ی قاف رسیدند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عاقبت از صد هزاران تا یکی |  | بیش نرسیدند آنجا اندکی |
| عالمی پر مرغ، می‏بردند راه |  | بیش نرسیدند سی آن جایگاه |
| سی تن بی پال و پر رنجور و سست |  | دل شکسته، جان شده، تن نادرست |
|  |  | (همان: 422). |

سرانجام این سی مرغ به سرمنزل مقصود که قله‏ی قاف بود، رسیدند. چاوشی که در آنجا بود، مرغانی را می‏بیند که سختی‏های بسیار کشیده و تمام پر و بال آن‏ها به دلیل مسیر سخت و طاقت‏فرسا از بین رفته و در نهایت تحیر و سرگشتگی قرار داشتند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن همه مرغان چو بیدل ماندند |  | همچو مرغ نیم بسمل ماندند |
| محو می‏بودند و گم، ناچیز هم |  | تا بر آمد روزگاری نیز هم |
| آخر از پیشان عالی درگهی |  | چاوش عزت برآمد ناگهی |
| دید سی مرغ خرف را مانده باز |  | پال و پر نه، جان شده، تن در گداز |
| پای تا سر در تحیر مانده |  | نه تهی‏شان مانده نه پُر مانده |
|  |  | (همان: 423). |

چاوش به آن‏ها می‏گوید که سیمرغ وجود ندارد و مرغان از این امر اندوه بسیار آن‏ها را فرا می‏گیرد. عطار شرح می‏دهد که وجود این سی مرغ سرشار از تحیر، درد و عشق بود. پس از آنکه از خودی خود رها شدند و برای یافتن سیمرغ راهی شدند، به مرحله‏ای رسیدند که از جزء رها شده و به کل پیوسته بودند. هر یک از این مرغان در آخر مسیر، جزئی از کل شدند و کل آن‏ها سیمرغ بود. نهایت کار معشوقی بود که از وجود عاشقان خود شکل گرفته بود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏جان آن مرغان ز تشویر و حیا |  | شد حیاتی محض و تن شد توتیا |
| چون شدند از کل کل پاک آن همه |  | یافتند از نور حضرت جان همه |
| باز از سر بنده‏ی نو جان شدند |  | باز از نوعی دیگر حیران شدند |
| کرده و ناکرده‏ی دیرینه‏شان |  | پاک گشت و محو شد از سینه‏شان |
|  |  | (همان: 426). |

پس از آنکه این سی مرغ وادی حیرت و سرگردانی را پشت سرگذاشتند، در جمال حقیقی معشوق حل شدند. زمانی که مرغان به احدیت و توحید رسیدند و وادی توحید را پشت سر گذاشتند به فقر و فنا رسیدند. فنا در معشوق از این سی مرغ، سیمرغ ساخته بود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏هم ز عکس روی سیمرغ جهان |  | چهره‏ی سیمرغ دیدند آن زمان |
| چون نگه کردند آن سی مرغ زود |  | بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود |
| در تحیر جمله سرگردان شدند |  | می‏ندانستند این، تا آن شدند |
| خویش را دیدند سیمرغ تمام |  | بود خود سیمرغ سی مرغ مدام |
| چون سوی سیمرغ کردندی نگاه |  | بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه |
| ور به سوی خویش کردندی نظر |  | بود این سی مرغ ایشان آن دگر |
| ور نظر در هر دو کردندی به هم |  | هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم |
|  |  | (همان: 426). |

4-2-3 الهی‏نامه

در این کتاب به وادی «معرفت»، «توحید» و «حیرت» اشاره نشده است اما از سایر وادی‏‏ها نکات و توصیه‏های مختلفی ذکر شده است.

4-2-3-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق

در الهی‏نامه نیز عطار ابتدا به ستایش خداوند سخن گفتن در مورد توحید الهی پرداخته است. او عقل را از درک آنچه در مورد عرفان و مسیر سلوک وجود دارد، عاجز می‏داند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خداوندی که چندانی که هستی است |  | همه در جنب ذاتش عین پستی است |
| چو ذاتش برترست از هرچه دانیم |  | چگونه شرح آن کردن توانیم ... |
| چو عقل هیچ کس بالای او نیست |  | کسی داننده آلای او نیست |
| همه نفی جهان اثباتش آمد |  | همه عالم دلیل ذاتش آمد |
|  |  | (عطار، الهی‏نامه، 1394 الف: 111). |

نکته‏ی دیگری که عطار آن را مهم می‏داند، دور ماندن از هواهای نفسانی است. او به سالکان در ابتدا توصیه می‏کند که اگر در مسیر طریقت قرار گرفتند نخست باید چشم بر هواهای نفسانی خود ببندند که عطار از آن به صورت میل بر چشم کشیدن تعبیر کرده است. شاعر بیان می‏کند که بینا شدن چشم حقیقت‏بین سالک در گرو بسته شدن چشمان هوا و هوس اوست و این توصیه‏ای است که عطار برای سالکان نوپا و تازه‏کار طریقت دارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اگر شایسته راه خدا را |  | بکلی میل کش چشم هوا را |
| چو نابینا شود چشم هوایت |  | بحق بینا شود چشم هُدایت |
|  |  | (همان: 113). |

4-2-3-2 طلب

در حکایت «جوان صاحب معرفت و بهشت و لقای حق تعالی» عطار شرح جوانی را می‏دهد در روز قیامت مورد احترام و عزت بسیار قرار می‏گیرد. خداوند او را در بهشت و در قصری مزین و زیبا جای می‏دهد و حوریان بسیار و خدمتکاران متعدد در اختیار او قرار می‏دهد. اما این جوان، به هر سو می‏نگرد تا معشوق اصلی خود را بیابد. عطار حالت این جوان را منتهی طلب دانسته است زیرا زمانی که او حتی در بهشت الهی نیز جای گرفته بود، باز هم تمنای وصال از معبود داشته و به آنچه به او ارزانی شده است، توجه نشان نداده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بهر درکان جوان می‌بنگرد راست |  | خدای خویش را بیند که آنجاست |
| هزاران درگشاید هر زمانی |  | زهر دو ظاهرش گردد جهانی |
| ولی در هر جهان از مرد و زن او |  | نه بیند جز خدای خویشتن او |
| دوعالم را تمّنای وصالست |  | ولیک آن جمله سودای محالست |
| نه هر کس را رسد بوئی از آنجا |  | نه هر چوگان زند گوئی از آنجا |
| دلی باید ز حق ترسان و بریان |  | زبانی از رهش پُرسان و ترسان |
|  |  | (همان: 163). |

در حکایت «حسین منصور حلاج بر سر دار» عطار سخنان حلاج را در آخرین لحظات زندگی او نقل می‏کند. زمانی که دست‏های او را بر بالای دار بریدند، او خون دست‏های خود را بر صورت، ساعد و بدن خود کشید و با خون خود وضو گرفت. از او علت این کار را جویا شدند. حلاج در پاسخ گفت: نماز عشق بدون خون، عین بی‏نمازی است. کسی که عاشق و سالک طریقت است باید در طلب خود ابتدا از جان گذشته باشد به این طریق هر بلا و مصیبتی که بر او وارد شود، عین خوشی و شادمانی زیرا از سمت معشوق بر او وارد شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چو ببریدند ناگه بر سر دار |  | سر دو دست حلاج آن چنان زار |
| بدان خونی که از دستش بپالود |  | همه روی و همه ساعد بیالود |
| پس او گفت آنکه سر عشق بشناخت |  | نمازش را بخون باید وضو ساخت |
| بدو گفتند ای شوریده ایام |  | چراکردی بخون آلوده اندام |
| پس او گفت آنکه سرّ عشق بشناخت |  | نمازش را به خون باید وضو ساخت |
| که گر از خون وضوی آن بسازی |  | بود عین نمازت نانمازی |
|  |  | (همان: 193-194). |

در ادامه عطار حکایت خود را تکمیل‏تر کرده و بیان می‏کند سالکی که در مسیر عاشقی قدم می‏نهد، از نام و ننگ نباید ترسی داشته باشد. این وادی است که بسیاری از بزرگان و صاحبان قدرت، در آن مانند مورچه‏ای ضعیف و زبون شده‏اند. مسری است که اگر در آن گام نهاده شود، بندبند جان عاشق دچار درد و رنج بسیار می‏شود. مقصود عطار از این سخنان نشان دادن سختی‏ها و مصایب وادی طلب و عشق است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏چو مردان پای نه در کوی معشوق |  | مترس از نام و ننگ هیچ مخلوق |
| که هر دل کو بقیومست قایم |  | نترسد ذرّه از لؤم لایم |
| بیا مردانه در کار خدا باش |  | کم اغیار گیر و کار را باش |
| چو گردون گرد عالم چند گردی |  | ز خود کامی فراتر شو بمردی |
| که گر عشقت چین نامرد گیرد |  | ز خجلت بند بندت درد گیرد |
| بسا شیران که صاحب زور بودند |  | بزور عشق در چون مور بودند |
|  |  | (همان: 194). |

در حکایت «پسر ماه‏روی با درویش صاحب‏نظر»، عطار سعی می‏کند که اوج عاشق بودن و تحمل رنج‏ها و مصایب طریق طلب را برای سالکان تشریح کند. درویشی که شیفته‏ی جوانی زیباروی می‏شود و عشق خود را نیز ابراز می‏کند. جوان برای امتحان او، دستان درویش را به اسب می‏بندد و او را در بیابان و میان خارها و سنگ‏ها می‏دواند. پس از مدتی که درویش همچنان ایستادگی کرده بود، جوان در می‏یابند که خواسته‏ی درویش از روی هوس نیز و او عاشق حقیقی است. از اسب پایین آمده و به تیمار درویش می‏پردازد. هر خاری که او از بدن درویش بیرون می‏کشید، درویش در دل خود می‏اندیشید که ای کاش بجای آن خار، صد خار دیگر بر بدن او ظاهر می‏شد تا جوان همچنان در کنار او بوده و به او محبت و لطف نشان می‏داده است. این حکایت، این نکته را نشان می‏دهد که خداوند برای آزمون سالک در وادی طلب، او را دچار رنج و سختی‏هایی می‏کند که گاه بسیار طاقت‏فرسا است اما این ایستادگی و پایداری سالک در تمنای نیاز وصل است که میزان حقیقت عاشقی او را عیان می‏کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏شکست آن بی سر و بن را بصد جای |  | چو شاخ گل هزاران خار در پای |
| چو شد معشوق از سرش خبردار |  | که هست آن عاشق بی دل گرفتار |
| ندارد هیچ شهوت صادقست او |  | به سرّ عشق بازی لایقست او |
| فرود آمد ز اسپ آن عالم آرای |  | نهادش بر کنار از مهر دل پای |
| بدست خویش یک یک خار دلدوز |  | برون می‌کرد از پایش همه روز |
| بدل می‌گفت با خود عاشق زار |  | چه بودی گر بدی هر خار صد خار |
| که گر تن را جراحت بیش بودی |  | دلم را روح و راحت بیش بودی |
| همی گفت این سخن در دل نهفته |  | ز خار پای چندان گل شکفته |
| که گر این خار در پایم نبودی |  | کنار این پسر جایم نبودی |
| چو در پای تو خار از بهر یارست |  | گلستانیست آن هر یک نه خارست |
| بسی برنام او تا کشته گردی |  | همه اعضا بخون آغشته گردی |
|  |  | (همان: 196). |

در این کتاب عطار به داستان ابلیس و نفرین خداوند نسبت به او اشاره کرده است. در حکایت «سلطان محمود با ایاز» در توضیحات این حکایت، عطار به ابلیس اشاره کرده که پس از سرپیچی از فرمان الهی مورد غضب قرار گرفت و خداوند او را تا ابد مورد نفرین و لعن خود قرار داد. اما ابلیس، به اندازه‏ای عاشق خداوند بود و در وادی طلب، پیش رفته بود که حتی دریافت نفرین و لعن نیز از جانب خداوند برای او خوش بود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| همین ابلیس را افتاده بد نیز |  | که قهر حق طلب کرد از همه چیز |
| بسی می‌دید لطفش را خریدار |  | ولی او بود قهرش را طلب کار |
| چو تنها قهر حق را طالب آمد |  | بمردی بر بسی کس غالب آمد |
| چو در وجه حقیقی متهم شد |  | کمر بست او و حالی با قدم شد |
| چو لعنت خلعت درگاه او بود |  | چو زان درگاه بود او را نکو بود |
|  |  | (همان: 214). |

در حکایتی دیگری باز هم به ابلیس و سرنوشت او اشاره شده است. تمثیل ابلیس برای نشان دادن سالکی که منتهی طلب را بجا آورده در این حکایت‏ها به چشم می‏خورد. کسی از ابلیس پرسید که چرا نسبت به اینکه مورد لعنت خداوند قرار گرفته این اندازه شادمان و راضی است؟ ابلیس در پاسخ گفت: لعنت مانند تیری است که از طرف بزرگی به سمت جان او پرتاب شده است. شرط پرتاب تیر، نشانه گرفتن است و این به معنی آن است که خداوند به اندازه‏ی نشانه‏گیری یک تیر نظر بر جان ابلیس کرده است. او بیان می‏کند که همین نگاه کوتاه و نظر الهی که منتهی به دریافت نفرین از سمت معشوق شده بود، برای ابلیس منتهی عاشقی بود. عطار به سالکان این طریقت این تمثیل را نقل می‏کند تا به آن‏ها نشان دهد که در وادی طلب، سالک باید به این دیدگاه برسد تا درک درستی از عشق الهی در وجودش شکل بگیرد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| کسی پرسید از ابلیس کای شوم |  | چو ملعونی خویشت گشت معلوم |
| چرا لعنت چنین در جان نهادی |  | چو گنجی در دلش پنهان نهادی |
| چنین گفت او که لعنت تیر شاهست |  | ولی اوّل نظر بر جایگاهست |
| نظر باید در اول بر نشانه |  | که تا تیر از کمان گردد روانه |
| تو این ساعت ازان تیری خبردار |  | نظر گر چشم داری بر نظر دار |
|  |  | (همان: 217). |

4-2-3-3 عشق

عطار، نشان اصلی عاشقی را بی‏پا و سر بودن در وادی معشوق می‏داند. او بیان می‏کند که سالک باید در وادی عشق مانند گلی که خود را پرپر می‏کند تا به گلاب برسد، دست از جان شسته و در پی تبلور درونی خویش برآید.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جهان عشق را پای و سری نیست |  | بجز خون دل او را رهبری نیست |
| کسی عاشق بوَد کز پای تا فرق |  | چوگل در خون شود اوّل قدم غرق |
|  |  | (همان: 112). |

جانبازی و جانفشانی در راه معشوق، در نگاه عطار نشانه عاشق حقیقی است. از نظر او بسیاری از انسان‏ها دم از حق و عشق او می‏زنند اما تنها کسی عاشق حقیقی است که در راه معبود، از جان خود گذشته و آن را فدا کند. در حکایت «نابینا با شیخ نوری» عطار داستان مرد نابینایی را نقل می‏کند که در مسیری می‏رفت و زیر لب ذکر «الله» می‏گفت. شیخ نوری در راه او را دیده و به او می‏گوید: تو چگونه دم از عشق الله می‏زنی اما هنوز زنده‏ای؟ سپس از گفته‏ی خود پریشان شد و سر به بیابان گذاشت. نوری از شدت اشتیاق و شوری که در دلش به دلیل عشق به خداوند وجود داشت، تحمل خود را از دست داده و خود را در میان خارهای بیابان انداخت. مردم جنازه‏ی پاره‏پاره‏ی او را یافتند در حالی که از خون او روی هر نی و ساقه‏ای در بیابان کلمه‏‏ی «الله» نوشته شده بود. این تصویر، عاشقی شیخ نوری را نشان می‏دهد. او دم از عشق نمی‏زد اما تمام وجود او مملو از شور و اشتیاق وصال بود. در حالی که فرد نابینا که شکلی نمادین از انسانی است که چشم حقیقت‏بین خود را از دست داده است، کلمه‏ی الله را بر لب جاری می‏کرد ولی عشق او مجازی بوده و عشق نوری حقیقی بود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چنان بر نَیستان زد خویشتن را |  | که پاره پاره کرد از زخم تن را |
| بآخر از تنش از بس که خون شد |  | بزاری جان او با خون برون شد |
| نگه کردند و او را کشته دیدند |  | همه جایش بخون آغشته دیدند |
| ز خون سینه آن کشته راه |  | نوشته بر سر هر نی که الله |
| چنین باید سماع نی شنودن |  | زنی کشته شدن در خون غنودن |
| چو نام دوست بنیوشی چنین شو |  | بیک یک ذره بحری آتشین شو |
| تو گر در دوستی جان در نبازی |  | ترا آن دوستی باشد مجازی |
| اگر در عشق اهل راز باشی |  | ز صدق دوستی جانباز باشی |
|  |  | (همان: 196-197). |

4-2-3-4 استغنا

در حکایتی عطار به ابراهیم ادهم اشاره کرده است و نقلی از زندگی او را بیان می‏کند. روزی ادهم در میان جمع یاران خود با فرّ و شکوه نشسته بود. در این هنگام، خضر وارد آن مجلس می‏شود. از آنجا که ظاهر خضر مانند شتربانان و بیابان‏گردان بود، ادهم برآشفت و سوال کرد که ای گدا چه کسی تو را به اینجا راه داده است؟ خضر در پاسخ گفت که از دور رباطی دیده و دانسته که باید برای اندکی استراحت به اینجا بیابد. ادهم با خشونت پاسخ داد که این قصر ابراهیم ادهم است چرا آن را رباط می‏خوانی؟ خضر گفت که قبل از او چه کسی پادشاه بوده است؟ ادهم نیز پادشاهان پیشین را برمی‏شمرد. خضر بیان می‏کند که این سرا مانند همان رباطی است که همه می‏آیند و می‏روند و هیچ‏یک در این مکان دنیوی پایدار نیست. ابراهیم ادهم با شنیدن این سخن پریشان شد و تحول درونی در او پدید آمد. به دنبال ادهم دوید و از شاگردان او شد. نکته‏ای که عطار در این حکایت مد نظر دارد، اوج فقر است. ادهم تمام جاه و مقام خود را رها کرد و برای رسیدن به کمال مطلوب از همه‏چیز دست شست و به شاگردی خضر درآمد. کمال فقر آن است که سالک محتاج هیچ چیز نباشد و وادی استغنا را پشت‏سر گذاشته باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بزرگانی که سرّ فقر دیدند |  | به ملک نقد درویشی خریدند |
| ز نقش پادشایی باز رستند |  | به معنی از گدایی باز رستند |
| اگرچه ملک دنیی پادشایی ست |  | ولی چون بنگری اصلش گدایی‏ست |
|  |  | (همان: 312). |

4-2-3-5 فقر و فنا

در حکایت «ایاز با سلطان» عطار نقل می‏کند که روزی ایاز در سایه‏ی درختی به خواب رفته بود و سلطان که خبر را شنید به سراغ او رفت و ساعت‏های بسیار بالای سر او ایستاد و به تماشای او پرداخت. پس از آنکه ایاز بیدار شد، شاه به او گفت که وقتی او به خواب رفته بود، محو دیدن زیبایی و جمال او بود و خود را غرق در محبوب دیده است. عطار بیان می‏کند که در وادی عاشقی فرد باید از خود بیخود شده باشد. «مباش» تعبیر همان واژه‏ی فنا است. سالک از خویشی خود دست شسته و به نیستی می‏رسد. از طرف معشوق به این عاشق وعده داده شده که هر زمان به فنا رسید، تمام وجودش به جان معشوق متصل می‏شود. عدم، نابودی و فناست و موجود بودن، بقا در ذات معشوق است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چو شاهش دید گفت ای حسنت افزون |  | چو تو باز آمدی من رفتم اکنون |
| دران ساعت که تو بیخویش بودی |  | زهر وصفت که گویم بیش بودی |
| دران ساعت که دیدم جان فزایت |  | نبودی تو که من بودم بجایت |
| چو با خویش آمدی محبوب گم شد |  | چو تو طالب شدی مطلوب گم شد |
| مباش ای دوست تا محبوب باشی |  | که گر باشی بخود محجوب باشی |
| ز خود بگذر که بی خود جمله مائی |  | چو بیخود خوش تری با خود چرائی |
| چو معدومی همه موجود باشی |  | چو بر هیچی همه محمود باشی |
|  |  | (همان: 265). |

4-2-4 مختارنامه

در مختارنامه، عطار بیشتر به سه وادی عشق، حیرت و فنا پرداخته است؛ اما از دیگر وادی‏های عشق نیز سخن گفته که ابیات آن در زیر شرح داده شده است. همچنین از میان هفت وادی عشق، وادی «استغنا» در این کتاب نمونه‏ای یافت نشده است.

4-2-4-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق

در مختارنامه نیز عطار به مقوله‏های مختلفی که لازمه‏ی سلوک است، اشاره کرده است. او عقل را گره‏انداز و مانع وصل الهی دانسته است و معتقد است که سالک با عقل و خرد ناقص خود نمی‏تواند وادی عرفان را درک کند. از این‏رو باید اولین چیزی که از خود دور می‏کند، پایبندی به عقل و دانش بشری خود باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نه عقل بدان حضرت جاوید رسد |  | نه روح، به قدر وسع امید رسد |
| گر می‏جنبد سایه و گر استادست |  | هر گونه که هست کی به خورشید رسد |
| نه عقل به سر حدّ کمال تو رسد |  | نه جان به سراچه‏ی جلال تو رسد |
| گر جمله‏ی ذرات جهان دیده شود |  | ممکن نبود که در جمال تو رسد |
|  |  | (همان، مختارنامه، 1394ب: 77). |

4-2-4-2 طلب

عطار از خداوند طلب می‏کند که به او درد و رنج عاشقی عطا کند زیرا معتقد است تا نگاه خداوندی نباشد، سالک نمی‏تواند در مسیر طریقت گام نهد. نظر الهی است که او را از خود فارغ کرده و محو جمال معشوق می‏کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گه تحفه به ناله‏ی سحرگاه دهی |  | گه تشریفم برای یک آه دهی |
| زان می‏خواهم بی خودی خویش که تو |  | بیخود کنی آنگاه به خود راه دهی |
|  |  | (همان: 81). |

او بیان می‏کند که در برابر خداوند باید ادب و ارادت را نشان داد و تا زمانی که جانی برای انسان باقی است باید همواره در حال طلب و نیاز باشد. اگر در هر لحظه هزار بلا را تحمل کند، سالک باز هم باید در این وادی باقی مانده و در حسرت قطره‏ای از دریایی که در ساحل آن مانده، جان بدهد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در حضرت حق، جمله ادب باید بود |  | تا جان باقی است، در طلب باید بود |
| گر در هر دم هزار دریا بکشی |  | کم باید کرد و خشک لب باید بود |
|  |  | (همان: 97). |

استمرار و استقامت در وادی طلب، اصلی است که عطار در بیت زیر به آن اشاره کرده است. او مطرح می‏کند که هرچه بیشتر در حال طلب باشد، نیاز و تمنا در او نیز بیشتر شده و معشوق برای شعله‏ورتر شدن این شور در درون سالک خود را بیشتر از او دور می‏کند. در این حالت فرد تنها با استقامت و صبر می‏تواند به منتهی این وادی دست یابند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون چشم نداری ز گهر هیچ مپرس |  | تلخ‏است دهانت ز شکر هیچ مپرس |
| دل در طلبش بسی دوید و چو بدید |  | او بود دونده و دگر هیچ مپرس |
|  |  | (همان: 97). |

استقامت سالک در طلب، در بیت زیر آمده است که عطار خطاب به معشوق خود بیان می‏کند که صد نوع بلا و مصیب بر او وارد شده اما او توان آنکه دل از وصال معشوق بگسلد را ندارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون کسی بنداند آنچه من دانم ازو |  | خواهم که کنم حیله و نتوانم ازو |
| صد گونه بلا اگر به رویم بارد |  | آن روی ندارم که بگردانم ازو |
|  |  | (همان: 218). |

عشق باید تمام زندگی و وجود عاشق را درگیر کرده باشد و این امر، در بیت زیر اشاره شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن غم که ز تو بر دل پر خون من است |  | کم نیست که هر لحظه در افزون من است |
| غایب نیم از تو یک نفس آنچه منم |  | آن چیز که غایب است بیرون من است |
|  |  | (همان: 222). |

عطار، جان و وجود خود را مانع وصال معبود می‏بیند به همین دلیل از آن شکایت می‏کند و از خداوند طلب می‏کند که این مانع را از میان بردارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بی روی تو یک لحظه نمی شاید زیست |  | زیرا که مرا بی تو نمی‏باید زیست |
| جانی که همه جهان بدو می‏نازند |  | بی زارم از و چون بی تو می‏‏باید زیست |
|  |  | (همان: 223). |

از نمونه‏های دیگر این مضمون می‏توان به دوبیتی‏های زیر اشاره کرد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ای ابر هوای عشق تو بس خون بار |  | وی راه غم تو وادیی بس خونخوار |
| در راه تو از ابر تحیر شب و روز |  | باران دریغ و درد می‏بارد زار |
|  |  | (همان: 282). |

4-2-4-3 عشق

درد عشق، ماهیتی است که عطار در تمام زندگی به دنبال آن بوده و از خداوند نیز همین را طلب می‏کند و بیان می‏کند اندوه و رنج عشق، مونس هر لحظه‏ی جان او بوده است. عاملی که باعث شادی درونی در وجودش هم می‏شود، همان اندوه ناشی از دوری از معشوق است. همین‏که درد عشق در وجودش نهاده شده، عطار را خوشنود کرده و به آن رضایت داده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون مونس من ز عالم اندوه تو بود |  | شادی دلم به هر غم اندوه تو بود |
| درد دل اندوهگنم در همه عمر |  | گر بود مفرحّی هم اندوه تو بود |
|  |  | (همان: 83). |

این عشق، وجود سالک را متبلور و متعالی می‏کند از این‏رو عطار شرح می‏دهد که زمانی عشق الهی در وجود او قرار گرفت، پریشانی و رنج بر او وارد شد اما این امر سبب ورود او به وادی عشق شد و او را از اسرار عاشقی آگاه گردانید.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در عشق دل من چوئ پریشانی گشت |  | در پای آمد بی‏سر و سامانی گشت |
| هرچند برون پرده حیرانی بود |  | چون رفت درون پرده سلطانی گشت |
|  |  | (همان: 106). |

هست و نیست شدن در واژه‏ی فنا و بقا تعریف یافته است. زمانی که فرد از خود فارغ شده و به نیستی رسید، در ذات معبود به هستی رسیده و به بقا می‏رسد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تا شد دلم از بوی می عشق تو مست |  | هم پرده دریده گشت و هم توبه شکست |
| امروز منم هر نفسی دست به دست |  | از هست به نیست رفته از نیست به هست |
|  |  | (همان: 126). |

شدت شوق و اشتیاق درونی عاشق سالک را عطار در بیت زیر با تصویری تمثیلی نشان داده است. او بیان می‏کند به اندازه‏ای تشنه‏ی وصال حق است که هرمیزان آب می‏خورد، باز هم این آتش درونی خاموش نمی‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جز تشنگی تو هوسم می‏نکند |  | می‏میرم و سیراب کسم می نکند |
| چه حیله کنم که هر نفس صد دریا |  | می نوشم و می خورم بسم می نکند |
|  |  | (همان: 217). |

عطار، عشق الهی را دریایی می‏داند که هر موج آن سرگشتگی و حسرت به همراه خواهد آورد. او خود را به صور فلکی تشبیه کرده که همواره در حال سرگشتگی و گردیدن است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عشقت که به صد هزار جان ارزانی است |  | بحری است که موج او همه حیرانی است |
| تا لاجرم از عشق تو همچون فلکی |  | سر تا سر کارم همه سرگردانی است |
|  |  | (همان: 281). |

آنچه عطار در دو بیت زیر از وادی عشق به آن اشاره کرده، افزودن بیشتر از پیش شور و اشتیاق درونی در فرد است که هر فرد بیشتر در این وادی پیش رود، کشش و جذبه‏ی حق نیز بیشتر می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| از درد منت اگر خبر خواهد بود |  | درمان ز توام درد دگر خواهد بود |
| درمان چکنم درد ترا چون هر روز |  | دردی که ز تست بیشتر خواهد بود |
|  |  | (همان: 283). |

از اشعار دیگری که در آن عطار به عشق و شوری که در درون خود بوده پرداخته به اختصار می‏توان به موارد زیر اشاره کرد:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در عشق تو پیوسته به جان می‏گردم |  | چون شیفتگان گرد جهان می‏گردم |
| بر خاک نشسته اشک خون می‏ریزم |  | پس نعره‏زنان در آن میان می‏گردم |
|  |  | (همان: 281). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در عشق تو خوف و خطرم بسیار است |  | خون دل و آه سحرم بسیار است |
| زان روز که در عشق تو شور آوردم |  | زان شور نمک بر جگرم بسیار است |
|  |  | (همان: 285). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جانا! غم تو فکند در کوی مرا |  | چون گوی روان کرد به هر سوی مرا |
| گر آه برآرم از دل پر خونم |  | خونی بچکد از بن هر موی مرا |
|  |  | (همان: 284). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در عشق توام هم نفس اندوه تو بس |  | در درد توان دسترس اندوه تو بس |
| در تنهایی که یار باید صد کس |  | گر نیست مرا هیچ کس، اندوه تو بس |
|  |  | (همان: 284). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دل نیست که از عشق تو خون می‏نشود |  | تن نیست که از تو سرنگون می‏نشود |
| جان از تن غم کشم برون رفت و هنوز |  | سودای تو از سرم برون می‏نشود |
|  |  | (همان: 285). |

4-2-4-4 معرفت

عطار بر این نکته تأکید دارد که ذات وجود الهی را با غرق شدن در عشق او می‏توان دریافت. در بیت زیر او اشاره می‏کند که شناخت خداوند و رسیدن به معرفت او، تنها با حل شدن در ذات احدیت می‏توان درک کرد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در معرفت تو دم زدن نقصان است |  | زیرا که ترا هم به تو بتوان دانست |
| خورشید که روشن است بینایی او |  | در ذات تو چون صبح دمش تاوان است |
|  |  | (همان: 78). |

معرفت الهی زمانی محقق می‏شود که ذات عاشق در ذات معشوق مستغرق شود و این مهمی است که عطار آن را شرط وادی معرفت دانسته است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ای گم شده دیوانه وعاقل، در تو |  | سر رشته ذرّه ذرّه حاصل،‌ در تو |
| تادر دل من صبح وصال تو دمید |  | گم شد دو جهان در دلم و دل در تو |
|  |  | (همان: 80). |

4-2-4-5 توحید

در ابیات زیر عطار به توحید خداوندی اشاره کرده و بیان می‏کند در جهان آفرینش همه‏چیز در ذات الهی خلاصه می‏شود و غیر از خداوند چیزی وجود ندارد. این درک، منتهی توحید است که سالک همه‏چیز را جلوه‏ی ذات الهی می‏بیند و جز او کسی و چیزی را مشاهده نمی‏کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ای غیر تو در همه جهان موئی نه |  | جز روی تو در همه جهان روئی نه |
| از هر سوئی که بنگرم، در دو جهان |  | آن سوی توئی ولیکن آن سوئی نه |
|  |  | (همان: 77). |

در باب چهارم از مختارنامه، عطار به ابیاتی پرداخته که دارای ماهیت توحیدی بوده و دیدگاه او را نسبت به این وادی به صورت پراکنده بیان می‏کند. در دوبیت زیر، عطار تمام عرش، آسمان و جهان خلقت را قطره‏ای از دریای وجود خداوندی و نشانه‏ای از جمال مطلق او می‏داند به‏عبارتی او هرچه می‏بیند زیبایی حق است و یک‏پارچگی در ماهیت تمام مخلوقات که به ذات الهی متصل هستند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بحری که در آسمان زمین خواهد بود |  | آنجا وینجا همان، همین خواهد بود |
| از فوق العرش تا ثری قطره‏ی اوست |  | آن دریا را قطره چنین خواهد بود |
|  |  | (همان: 91). |

او متذکر می‏شود که هر چیزی که در دو عالم وجود دارد، جلوه‏ای از نور الهی است که اشاره به وحدت وجودی و یکی بوده با ذات خداوندی دارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هرچیز که هست در دو عالم کم و بیش |  | از جلوه‏گری نور اوست ای درویش! |
| تا جلوه همی کند همه جلوه‏ی اوست |  | چون جلوه کند ترک، نماند پس و پیش |
|  |  | (همان: 92). |

در تمثیلی عطار هر مخلوقی را آیینه‏ای می‏داند که زیبایی و جمال خداوند را منعکس می‏کند. هر کسی هم که به خود نظاره کند، نمی‏تواند جز ذات الهی چیز دیگری ببیند زیرا همه‏چیز برخاسته از یک ذات واحد است و این همان رسیدن به وادی توحید است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عالم همه گفت و گوی خود می‏بیند |  | بر سالک جست‏وجوی خود می‏بیند |
| هر چیز که هست جمله چون آیینه‏ست |  | در دست گرفته روی خود می‏بیند |
|  |  | (همان: 92). |

عطار نسبت به کسانی که هنوز در وادی توحید خود را غرق نکرده و به آگاهی از احدیت نرسیده‏اند خطاب می‏کند که در عالم من و ما وجود ندارد بلکه هرچه هست، تنها اوست و او یک ذات واحد است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در عالم جان نه مرد پیداست نه زن |  | چه عالم جان نه جان هویداست نه تن |
| تا کی گویی ز ما و من شرمت باد |  | تا چند ز ما و من که نه ماست نه من |
|  |  | (همان: 95). |

او همچنین بیان می‏کند تا زمانی که وادی توحید را سالک درک نکرده باشد، نمی‏تواند منتهی عشق را نیز درک کند. مانند قطره‏ای که تا به دریا متصل نشده نمی‏تواند ذات حقیقی دریا را لمس و درک کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| کی پشه تواند که ثریا بیند |  | یا مورچه‏ای گلشن خضرا بیند |
| هر قطره که هم رنگ نشد دریا را |  | او در دریا چگونه دریا بیند |
|  |  | (همان: 97). |

پس از آنکه عطار به عشق الهی رسید، بیان می‏کند وجودش از شور و حرارت این عشق چون قطره‏ای آب متبلور شده و تبخیر شد و به دریای وحدانیت الهی متصل گردید. این تصویر، توحید و گذر شاعر از وادی توحید را نشان می‏دهد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تا چشم دلم به نور حق بینا گشت |  | در دیده‏ی او دو کون ناپیدا گشت |
| گویی که دلم زشوق این بحر عظیم |  | از تن به عرق برون شد و دریا گشت |
|  |  | (همان: 104). |

در دوبیتی‏ها متعدد دیگری نیز عطار به وادی توحید اشاره کرده و در تمام آن‏‏ها به یکی بودن ذات سالکان با معبود اشاره کرده و آن را مبنای این بینش قرار داده است. در زیر به نمونه‏های دیگری از وادی توحید در اشعار عطار بیان شده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جانی که درو تیره و روشن تو بود |  | آ«جا به یقین جان تو بود تن تو بود |
| اینجاست که تو تویی و من، من امروز |  | لیکن آنجا تو، تو بود، من، تو بود |
|  |  | (همان: 96). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن قوم که در وحدت کل آن دارند |  | ملک دو جهان، به قطع ایشان دارند |
| گرچه به عدد نظر فراوان دارند |  | انگار که یک تن‏اند و صد جان دارند |
|  |  | (همان: 96). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن راز که هست در پس صد سرپوش |  | سرپوش بسوز و باز کن دیده به هوش |
| در یک صورت اگر نمی‏یاری دید |  | پس در همه صورتی همی بین و خموش |
|  |  | (همان: 97). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گر تو دل خویش بی سیاهی بینی |  | یک قطره ز دریای الهی بینی |
| وان نقطه‏ی توحید که در جان داری |  | چون دایره‏ی نامتناهی بینی |
|  |  | (همان: 97). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دل گفت که ما چو قطره‏ای مسکینیم |  | در عمر کجا کنار دریا بینیم |
| آن قطره که این گفت، چو در دریا رفت |  | فریاد برآورد که ما خود اینیم |
|  |  | (همان: 104). |

4-2-4-6 حیرت

عطار بیان می‏کند تا زمانی که فرد در وادی عرفان قدم نگذاشته باشد، نمی‏تواند از ماهیت، اصول و درونیات آن چیزی درک کند. او می‏گوید در این وادی، هزاران دل در حیرت و سرگشتگی غرق شده‏اند و در جست‏وجوی یافتن مسیری برای رسیدن به معبود هستند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن راه که راه عالم عرفان است |  | تا پیش نیایدت بنتوان دانست |
| بر هر گامی هزار دل حریان است |  | بر هر قدمی هزار سرگردان است |
|  |  | (همان: 128). |

سالکانی که در مسیر تصوف و عرفان قدم می‏زنند، پس از وادی طلب به رسیدن به عشق الهی، سرگشتگی به سراغ آن‏ها آمده و گیج و گم در وادی حیرت به سر می‏برند. به اندازه‏ای در این وادی می‏مانند که به آگاهی لازم رسیده و از خویشتن خود فارغ شوند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هر ذات که در تصرف دوران است |  | اندر طلب نور یقین حیران است |
| هر ذره که در سطح هوا گردان است |  | سرگشته‏ی این وادی بی پایان است |
|  |  | (همان: 128). |

عطار، ویژگی اصلی این وادی را نادانی و جهل می‏داند. البته جهلی که برخاسته از کشف و شهود است و سرانجام به دانش اسرار الهی ختم می‏شود. سالک باید هرآنچه از قبل آموخته و دانسته را فراموش کند تا به دانش حقیقی دست‏یابد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چندان که نگاه می‏کنم حیرانی است |  | سرگشتگی و بی‏سر و بی سامانی است |
| در بادیه‏ای که دانشش نادانی است |  | گردون را بین که جمله سرگردانی‏ است |
|  |  | (همان: 128). |

او همچنین متذکر می‏شود که هرچه بیشتر سالک در این وادی پیش رود، حیرانی او نیز بیشتر خواهد شد و در سرگشتگی بیشتر غرق می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بنشین که اگر بسی گذر خواهی کرد |  | هم بر سر خویش خاک بر خواهی کرد |
| چندان که درین پرده سفر خواهی کرد |  | حیرانی خویش بیشتر خواهی کرد |
|  |  | (همان: 128). |

در دوبیتی‏های دیگری نیز عطار به وادی حیرت اشاره کرده و توصیفاتی از آن را برای سالکان مطرح کرده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مائیم در اوفتاده چون مرغ به دام |  | دل خسته‏ی روزگار و آشفته مدام |
| سرگشته درین دایره‏ی بی در و بام |  | ناآمده بر قرار و نارفته به کام |
|  |  | (همان: 129). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| زانگه که بقا روی نمودست مرا |  | هر لحظه تحیری فزودست مرا |
| از بود و نبود من چه سودست مرا |  | چون می بندانم که چه بودست مرا |
|  |  | (همان: 130). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بسحان الله! بر صفتی حیرانم |  | کز حیرت خویش می‏بسوزد جانم |
| حال دل شوریده‏ی خود می‏دانم |  | کس را چه خبر ز درد بی درمانم |
|  |  | (همان: 131). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نه در سفرم یک دم و نی در حضرم |  | نه خواب و خورم هست و نه بی خواب و خورم |
| نه با خبرم ز خویش و نه بی خبرم |  | چون حیرانی نشسته‏ام می‏نگرم |
|  |  | (همان: 131). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون بی خبرم از آنکه تقدیرم چیست |  | اندیشه‏ی شام و فکر شبگیرم چیست |
| مغزم همه در آتش اندیشه بسوخت |  | اندیشه مرا بکشت تدبیرم چیست |
|  |  | (همان: 132). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جانا صد ره بمردم از حیرانی |  | بار دگرم زنده چه می‏گردانی |
| چون شرح دهم این همه سرگردانی |  | گر من بنگویم تو همه می‏دانی |
|  |  | (همان: 283). |

4-2-4-7 فقر و فنا

عطار در باب اول مختارنامه با خداوند سخن گفته و بیان می‏کند که تمام وجود او محو در عشق الهی شده است اما ذره‏ای از جمال خداوندی را نتوانسته درک کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جان، محو شد و به هیچ رویت نشناخت |  | دل، خون شد و قدر خاک کویت نشناخت |
| ای از سر موئی دو جهان کرده پدید! |  | کس در دو جهان یک سر مویت نشناخت |
|  |  | (همان: 75). |

شاعر به ماهیت فنا اشاره کرده که در بقا تعریف می‏شود. سالک به فنا می‏رسد و از اسرار هستی آگاهی می‏یابد اگرچه پس از آن اثری از سالک در میان نیست اما در ذات باقی و جاودان احدیت به بقا رسیده و ماندگار است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| از سرّ تو هرکه با نشان خواهد بود |  | مشغول حضور جاودان خواهد بود |
| گر بی تو دمی برآید از دل امروز |  | فردا غم آن دوزخ جان خواهد بود |
|  |  | (همان: 83). |

پرده‏ی حجاب نفس و خویشتن، مانعی است که سالک را از طی طریق باز می‏دارد که در بیت زیر به آن اشاره شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تا نفس کم و کاست نخواهد آمد |  | یار تو به درخواست نخواهد آمد |
| آن می‏باید که تو نباشی اصلاً |  | کاین کار به تو راست نخواهد آمد |
|  |  | (همان: 121). |

بحر محقق، استعاره از ذات الهی است که سالک مسیر طریقت را برای اتصال به این دریای بیکران طی می‏کند. عطار بیان می‏کند پس از شناخت طریقت و طی کردن هفت وادی عشق، مانند کسی که سیال و گردان است در گرداب دریا غوطه‏ور شده و این گرداب او را به اندازه‏ای مدهوش می‏کند که ندای «اناالحق» سر می‏دهد. هیچ مطلق شدن، همان فنای فی الله است. به‏عبارتی از خود فانی شده و نابود شدن خویشتن سالک.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هر گه که بدان بحر محقق برسی |  | در حال به گرداب اناالحق برسی |
| گر در همه می‏روی قدم محکم‏دار |  | تا گر همه‏ای به هیچ مطلق برسی |
|  |  | (همان: 122). |

فنا در نگاه عطار، منتهی بودن است. آخر مسیری که سالک طی می‏کند. عطار خطاب به ذات الهی بیان می‏کند که در طول این مسیر، رنج و سختی‏های بسیاری تحمل کرده است و سرانجام به نیستی که همان فناست رسیده است. پس از آنکه به نیستی رسید، خداوند او را به روح خود متصل کرده و این‏گونه سفر او پایان یافته است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بنگر که چه غم بی تو کشیدم آخر |  | تا نیست شدم بیارمیدم آخر |
| گفتی که برس تا به بر من برسی |  | چون در تو رسم چون برسیدم آخر |
|  |  | (همان: 126). |

عطار در ابیات دیگری نیز به وادی فقر و فنا اشاره کرده که در زیر به اختصار به آن‏ها اشاره شده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن را که درین دایره جانی عجب است |  | در نقطه‏ی فقر بی نشانی عجب است |
| هستی تو ظلمت آشیانی عجب است |  | وآنجا که تو نیستی جهانی عجب است |
|  |  | (همان: 121). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ای مانده به جان انی جهانی زنده |  | تا کی باشی به زندگانی زنده |
| چون زیستن تو مرگ تو خواهد بود |  | نامرده بمیر تا بمانی زنده |
|  |  | (همان: 125). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| در بحر فنا به آب در خواهم شد |  | چون سایه به آفتاب در خواهم شد |
| چون می‏نرسد به سرفرازی تو دست |  | سر در پایت به خواب در خواهم شد |
|  |  | (همان: 126). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفتم: ز فناء خود چنانم که مپرس |  | گفتا: به بقائیت رسانم که مپرس |
| یعنی چو به نیستی بدیدی خود را |  | چندان هستی بر تو فسانم که مپرس |
|  |  | (همان: 127). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هر لحظه ز عشق در سجودی دگرم |  | وندر پس پرده غرق جودی دگرم |
| دیریست که از وجود خود زنده نیم |  | گر زنده‏ام اکنون به وجودی دگرم |
|  |  | (همان: 127). |

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خوش خواهد بود، اگر فنا خواهد بود |  | زیرا که فنا عین بقا خواهد بود |
| این می‏دانم که بس شگرف است فنا |  | لیکن بندانم که کرا خواهد بود |
|  |  | (همان: 127). |

4-2-5 اسرارنامه

در این کتاب، از هفت وادی عرفانی، نمونه‏هایی از «معرفت و حیرت» یافت نشد اما عطار در ابیات دیگری به وادی‏های «طلب، عشق، استغنا، توحید و فقر و فنا» اشاره کرده است.

4-2-5-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق

آنچه عطار در این کتاب به‏عنوان مقدمه‏ای برای ورود به هفت شهر عشق در نظر گرفته، اشاره به صبر و خاموشی در این مسیر است. تسلیم محض بودن، اصلی است که باید در تمام مراحل سلوک از طرف سالک رعایت شود و به ترتیب عطار نیز بر آن تأکید بیشتر داشته و آن را در کنار صبر و سکوت قرار داده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بباید داشت گردن زیر فرمان |  | که جز صبر و خموشی نیست درمان |
| که دارد زهره در وادی تسلیم |  | که بادی بگذراند بر لب از بیم |
| همه جز خامشی راهی نداریم |  | که یک تن زهره آهی نداریم |
|  |  | (همان، اسرارنامه، 1394ج: 90). |

در بخش دیگری نیز عطار به تسلیم و رضا بودن اشاره کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ترا اندوه نان و جامه تا کی؟ |  | ترا از نام و ننگ عامه تا کی؟ |
| ز بس کاندیشه‏ی بیهوده کردی |  | نهاد خویش را فرسوده کردی |
| نهاد خویش قربان کن به تسلیم |  | به پیش این سخن بنشین به تعلیم |
|  |  | (همان: 160). |

4-2-5-2 طلب

حکایت پروانه و شمع، از نگاه عطار بارزترین نوع طلب خالصانه است. او معتقد است که پروانه نماد واقعی یک عاشق حقیقی است. به سالکان و مخاطبان خود گوشزد می‏کند که به پروانه نگاه کنند. ببینند که چگونه خود را بی‏پروا به نور نزدیک می‏کند. با آنکه پروانه می‏داند که در این نزدیک شدن، سوختن و تباهی در انتظار اوست اما به اندازه‏ای در درون او شوق و اشتیاق وصال وجود دارد که خود را از یاد برده و تمامی به معشوق می‏نگرد. به همین دلیل است که تا اندکی در کوی معشوق خود پر می‏زند، به فنا می‏رسد زیرا طلب او تمنایی خالصانه بوده و به همین دلیل وصال او نیز با فنا و بقا در معشوق خلاصه شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ببین آخر که آن پروانه خوش |  | چگونه می‌زند خود را بر آتش |
| چو از شمعی رسد پروانه را نور |  | درآید پرزنان پروانه از دور |
| ز عشق آتشین پروا نماند |  | بسوزد بالش و پروا نماند |
| اگرچه چون بسوزد سود بیند |  | ولیکن هم ز آتش دود بیند |
| درین دیوان سرای ناموافق |  | چو پروانه نبینی هیچ عاشق |
| چنان درجان او شوقیست از دوست |  | که نه از مغز اندیشد نه از پوست |
| چو لختی پر زند در کوی معشوق |  | بسوزد در فروغ روی معشوق |
|  |  | (همان: 122-123). |

4-2-5-3 عشق

عطار وادی عشق را سرای عاشقی و سرمستی دانسته و به سالکان طریقت توصیه می‏کند که خود را غرق در این دریای بی‏کران کنند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دلا یک دم رها کن آب و گل را |  | صلای عشق در ده اهل دل را |
| ز نور عشق شمع جان برافروز |  | زبور عشق از جانان درآموز |
| چو زیر از عشق رمز راز می‌گوی |  | چو بلبل بی زبان اسرار می‌گوی |
|  |  | (همان: 109). |

شاعر اشتیاق سالک را در وصال معبود به سوختن عود بر آتش تشبیه کرده است. عطار همچنین خرد را یکی از موانع عاشقی قلمداد کرده و به سالکان توصیه می‏کند که با عشق الهی وجود خود را لبریز کنند و به این شکل، خرد درونی را در خود از بین ببرند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چو عود از عشق بر آتش همی سوز |  | چو شمعی می‌گری و خوش همی سوز |
| شراب عشق در جام خرد ریز |  | وز آنجا جرعه بر جان خود ریز |
| خرد چون مست شد نیزش مده صاف |  | بگوشش باز نه تا کم زند لاف |
|  |  | (همان: 110). |

عطار توصیه می‏کند که سالک باید سختی‏های مسیر طریقت را به جان بخرد و آن‏ها را به داغ‏هایی تشبیه کرده که عاشق با میل خود بر جان خود می‏نهد. عطار در ابیات متمادی به مقایسه‏ی جایگاه خرد و عشق پرداخته است. او خرد را تنها مانعی در وادی عشق می‏‏داند. او عشق را به آتشی تشبیه کرده که خرد چون آبی می‏تواند این شعله‏ور بودن را از بین ببرد. در نتیجه نمی‏توان هم عاشق بود و هم با عشق و خرد به مسائل پیرامون نگریست. عطار این دو مقوله را در مقابله با هم می‏بیند از این‏رو تأکید می‏کند که فرد باید عاشق باشد و یا خردمند؛ هر دو مورد در وادی عرفان باهم امکان‏پذیر نیست. شاعر در ادامه به ماهیت خرد اشاره کرده و آن را در برابر عظمت عشق به گنجشکی تشبیه کرده است تا مخاطب زبون بودن و حقیر بودن خرد را درک کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏چوعشق آمد خرد را میل درکش |  | بداغ عشق خود را نیل درکش |
| خرد آبست و عشق آتش بصورت |  | نسازد آب با آتش ضرورت |
| خرد جز ظاهر دو جهان نه بیند |  | ولیکن عشق جز جانان نه بیند |
| خرد گنجشک دام ناتمامیست |  | ولیکن عشق سیمرغ معانیست |
|  |  | (همان: 110). |

سرانجام عطار مخلص کلام خود را بیان می‏کند و خرد را به طفلی نوپا تشبیه می‏کند که میزان دانش و درک او از جهان اطراف در برابر استادی که علم و آگاهی بسیار دارد، کوچک و اندک است. این استاد همان عشق است که عطار میان این دو تفاوت‏های بسیاری قائل شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خرد طفل است و عشق استاد کار است |  | از این تا آن تفاوت بی شماراست |
| دو آیینه است عش و دل مقابل |  | که هر دو روی در روی‌اند از اول |
|  |  | (همان: 110). |

عطار عظمت و جلال وادی عشق را در ابیات زیر به تصویر کشیده است. او تمام جهان را محشر و میدان عشق می‏خواند به‏عبارتی هرچه در عالم خلقت وجود دارد در میدان عاشقیت است و آن گرایش و شوق بی‏حد داشتن نسبت به وصال معشوق ازلی است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏جهان پر شحنه سلطان عشق است |  | ز ماهی تا بماه ایوان عشق است |
| نشاید عشق را هر ناتوانی |  | بباید کاملی و کاردانی |
|  |  | (همان: 111). |

کسی که عاشق حقیقی است، از آنچه بر سر او می‏آید ترسی ندارد. به تعبیری خود را در دریایی از خون غرق می‏کند اما از این وادی خارج نمی‏شود زیرا جهان مادی بدون عشق معبود برایش به اندازه‏ی حلقه‏ای تنگ و محدود می‏شود. این حس، عمیق‏ترین عنصری است که سبب می‏شود عاشقان حقیقی از لاف‏زنان عشق مجازی و سطحی جدا گردند. آزمونی که در آن، نخست فرد باید از جان خود بگذرد. او با کمال میل، جام‏های زهر را می‏نوشد و این جام‏ها استعاره از مصایب و سختی‏هایی است که در طریقت بر آن‏ها وارد می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏درین دریای خون غرقه گشته |  | جهان بی دوست بروی حلقه گشته |
| هزاران جام در زهر اوفتاده |  | در آشامیده و ابرو گشاده |
| هزاران تیر محکم خورده بر دل |  | چو آهو می‌دود دو پای در گل |
| نه او را زهره فریاد کردن |  | نه از جانان مجال یاد کردن |
|  |  | (همان: 111). |

در ادامه، عطار به دو عامل اشک و صبر در این وادی اشاره می‏کند که سالک را در تحمل سختی‏ها و سوزانندگی عشق ایستاده نگاه می‏دارد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| علاج عشق اشک و صبر باید |  | گل ارچه تازه باشد ابر باید |
| خوشی عاشقان از اشک و صبرست |  | همه سرسبزی بستان از ابرست |
|  |  | (همان: 111). |

دلیل این هجران و تشنه‏ نگهداشتن عاشق توسط معشوق را عطار این‏گونه توجیح می‏کند که اگر وادی عشق، به آسانی طی می‏شود و هرکسی که ادعای عاشقی می‏کرد به وصال می‏رسید، دیگر لذت و شوق وصال وجود نداشت. اگر در عشق، انتظار و هجران معشوق نبود، جایگاه معشوق به این اندازه رفیع و والا نبود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏اگر عاشق نماندی در جدایی |  | نبودی عشق را هرگز روایی |
| اگر معشوق آسان دست دادی |  | کجا این لذت پیوست دادی |
| اگر در عشق نبود انتظاری |  | نماند رونق معشوق باری |
| دمی در انتظار هم دم دل |  | بسی خوشتر بود از ملک حاصل |
|  |  | (همان: 112). |

شاعر به سالکان طریقت توصیه می‏کند که به درک درست از این وادی برسد. اندوه و غم هجران یار را به جان بخرند زیرا این غم درونی ارزش آن بیشتر از شادی و خوشی دو عالم است. عطار در بیتی اساس خلقت و آفرینش جهان را بر پایه‏ی عشق دانسته است. همچنین معتقد است که هیچ ذره‏ای در عالم پدیدار نمی‏شود مگر آنکه لبریز از عشق الهی باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏جوی اندوه عشق یار محرم |  | بسی خوشتر ز شادی دو عالم |
| دو عالم سایه خورشید عشق است |  | دو گیتی حضرت جاوید عشق است |
| نگردد ذره در هر دو عالم |  | که تا نبود کمال عشق محرم |
|  |  | (همان: 112). |

عطار به سیال بودن عشق الهی در قالب تمام مخلوقات عالم اشاره کرده و آن را تنها مختص به آدمی ندانسته است. عاملی که به اصل وحدت وجود بازگشته و همه‏ی مخلوقات را متحد با هم در ذات الهی قلمداد می‏کند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| همه آفاق در عشق اند پویان |  | درین وادی کمال عشق جویان |
| چو کس را نیست در دل شوق آن عشق |  | کجا یابند هرگز ذوق آن عشق |
|  |  | (همان: 113). |

عطار در حکایت نخست اسرارنامه به حال درونی خود اشاره کرده که غرق در عشق الهی بوده و این عشق به او حال تحیر بخشیده است به‏گونه‏ای که خود را در بحر شور و اشتیاق وصال احساس کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| منم در عشق سرگردان بمانده |  | ز خود بی خود شده حیران بمانده |
| میان خواب و بیداریم حالی ست |  | که جانم را در آن حدّ کمالی ست |
| اگر آن دم نبودی حاصل من |  | تهی کردی از آن دم، دم دل من |
|  |  | (همان: 115). |

در حکایت دیگری، شاعر به گفت‏وگو با خداوند می‏پردازد. او خداوند را شاکر است که عشق و طلب وصل را در جان او قرار داده است. از این اندیشه می‏توان این نکته را درک کرد که عطار، مبتلا شدن به عشق الهی را لطف و عنایتی از جانب حق می‏داند که با نظاره‏ی معشوق بر جان عاشق شور عشق در درون او جوشش می‏یابد. عطار در ادامه اقرار می‏کند که این شور و اشتیاق به اندازه‏ای است که مانند دریا همواره در حرکت و پویایی است. او خود را به دریایی تشبیه کرده که طوفانی است تا میزان تنش و تلاطم درونی خود را برای معشوق شرح دهد. در بیت بعدی او عشق و شوی عاشقانه که در او بیدار شده را عالم تزکیه‏ی درونی خود می‏داند. عطار به خلقت انسان اشاره کرده و معتقد است که خداوند عشق خود را از روز ازل در روح انسان نهادینه کرده است و شاعر بیان می‏کند که این عشق در وجودش تبدیل به شور و شوق شده و او هر لحظه در اشتیاق وصال و رهایی از این دنیای خاکی است. همین عشق سبب شده تا شاعر با رضایت و میل قبلی در گور خوابیده زیرا می‏داند که پس از آن وصال و قرب معبود در انتظار اوست. او معتقد است که عشق الهی در وجودش مایه‏ی سرفرازی و سربلندی او در روز قیامت خواهد بود. این سرفرازی تلمیح به داستان خلقت انسان و اشرف مخلوقات بودن او نیز باز می‏گردد و سخن خداوند که در مورد آدم خطاب به ملائکه فرمودند که من در مورد آدم چیزی می‏دانم که شما از آن ناآگاهید. این برتری همان عشق به خداوند در وجود آدمی است که او را برتر و شایسته‏تر از سایر مخلوقات قرار داده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ‏خدایا زین حدیثم ذوق دادی |  | چو پروانه دلم را شوق دادی |
| چو من دریای شوق تو کنم نوش |  | ز شوق تو چو دریا می‌زنم جوش |
| ز شوقت آمدم در عالم خاک |  | ز شوقت می‌روم با عالم پاک |
| ز شوقت در کفن خفتم بنازم |  | ز شوقت در قیامت سر فرازم |
| اگر هر ذره من گوش گردد |  | ز شوق نام تو مدهوش گردد |
| اگر هر موی من گردد زبانی |  | نیابد جز ز نام تو نشانی |
| گر از هر جزو من چشمی شود باز |  | نبیند جز ترا در پرده راز |
| گر از من ذره ماند و گر هیچ |  | ترا خواند ترا داند دگر هیچ |
|  |  | (همان: 123). |

در ابیات دیگری نیز در این کتاب، عطار به عظمت و جایگاه مهم وادی عشق در میان هفت شهر پرداخته است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| کسی کو نیست عاشق آدمی نیست |  | که او را با چنان دم همدمی نیست |
| اگر در اصل کار، آن دم نبودی |  | وجود آدم و عالم نبودی |
| دمی کان از سر عشق است جان را |  | بدان دم زندگی دانم جهان را |
|  |  | (همان: 115). |

4-2-5-4 استغنا

در حکایتی نقل شده که روزی درویشی فقیر به نزد محمود شاه آمده و ایاز را از او طلب می‏کند. محمود او را به دلیل فقر و نداری مورد تمسخر قرار داده و بیان می‏کند که او در برابر این درویش دارای شوکت و ثروت بسیاری است. درویشی اما به او خندیده و گفته است که او معنی حقیقی عشق را درک نکرده است. شور عشق به اندازه‏ای در وجود او شعله‏ور است که می‏تواند با آه درونی خود تمام مملکت محمود را بسوزاند. او محمود را عاشق نمی‏داند زیرا او به فکر اندوخته‏های خود است و نه عشق به ایاز. اما خود را عاشقی حقیقی می‏داند که از دنیا هیچ‏چیز نداشته و تنها دارایی او عشق به ایاز است. عطار از این حکایت قصد دارد نشان دهد که در مسیر طریقت، تعلق خاطر داشتن به مال دنیا و ثروت‏اندوزی به دور از عاشقی است. علاقه به جمع‏آوری مال در دنیا و در پی آسایش و رفاه بودن خود نوعی علاقه و کشش است که این امر با وحدانی بودن معشوق در تناقض است. عطار در ضمن این حکایت به وادی استغنا اشاره کرده که سالک حقیقی را در عین بی‏نیازی از هرچه غیر معشوق است به تصویر کشیده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بخندید آن زمان دیوانه و گفت |  | که نتوانی به گِل خورشید بنهفت |
| تو ای غافل کژی در عشق و من راست |  | ز دیوانه شنو شاها سخن راست |
| منم بس گرسنه تو سیر نانی |  | مرا بی هیچ شک دیوانه خوانی |
| هم اکنون آتش عشقم به یک راه |  | بسوزد جمله‏ی ملکت به یک آه |
| ندارد عشق تو با عشق من کار |  | تو عاشق نیستی، هستی جهاندار |
| به دل چون عاشق صد چیز باشی |  | نباشی مرد عاشق، حیز باشی |
| مرا در دل چو نه کار است و نه یار |  | همه دل داده‏ی اوام به یک بار |
| همه دل، عاشق روی ایاس است |  | هنوزش بنده‏ی ناحق شناس است |
|  |  | (همان: 161-162). |

4-2-5-5 توحید

در ابتدای اسرارنامه، عطار در وصف توحید الهی به این امر اشاره می‏کند که تمام موجودات شمه‏ای از جلال الهی هستند به همین دلیل است که شاعر بیان می‏کند که او و همه‏ی مخلوقات در ذات الهی قرار گرفته‏اند. او به نوعی به وحدت وجودی تمام مخلوقات اشاره کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| همه جان‏ها ز تو حیران بمانده |  | تو با ما در میان جان بمانده |
| ز راهت حدّ و پایان کس ندیده‏ست |  | که تو در جانی و جان کس ندیده‏ست |
| جهان از تو پر و تو در جهان نه |  | همه در تو گم و تو در میان نه |
|  |  | (همان: 88). |

عطار از شور عارفانه‏ی خود زمانی که در وادی توحید گام می‏نهد سخن می‏گوید. او اقرار می‏کند که جز معبود چیز دیگری نمی‏بیند و در همه‏ چیز جلال خداوندی را مشاهده می‏کند. در مصرع بعد عطار می‏گوید که این ذات الهی است که در مخلوقات دیگر تجلی یافته است. شاعر به وحدت وجودی اشاره کرده و همه‏ی اجزای آفرینش را جزئی از کل ذات الهی می‏بیند. ایزوتسو، دیدگاه‌ ابن عربی را مـبنی بـر «جوهر ازلی و غایی» دانستن خداوند چـنین بـیان می‌کند: «تمام مـوجودات در این عالم چه جواهر و چه اعراض در حـقیقت، اعراضی هستند که بر سطح ظاهری‌ جوهر‌ غایی پدیدار و ناپدیدار می‌شوند، دقیقا مانند حباب‏های بی‌شماری که بر سطح آب پیدا و نـاپیدا می‌گردند. اینها همه «اعراضند»، چرا که حتی آن اشیایی هم که فـلاسفه به هنگام تمیز‌ نهادن‌ با اعراض به عنوان جواهر می‌انگارند، از دیدگاه ابن عـربی، چیزی جز شمار بسیاری از تعینات ذاتی خاص جوهر غایی نیست... ابن عربی‌ ذات‌ مطلق یا خداوند را در‌ این‌ رابطه، جوهر ازلی و غایی قلمداد می‌کند. این تعبیر گمراه کننده است، لذا نباید این حقیقت را از نظر دور بداریم که ابن عربی در‌ این‌ مورد اصطلاحات ارسطویی «جوهر‌-عـرض‌» را بـه شـیوه‌ایی استعاره‏گونه به‏کار می‌گیرد. پس خدای را همچون جوهری انگاشتن... از دید ابن عربی چیزی جز یک استعاره فلسفی نیست. چرا که از نقطه نظر او‌ خدا‌ وجود محض اسـت و آنچه که وجود محض است می‌بایست ورای هر مقوله‌ای باشد» (ایزوتسو، 1364: 44). عطار اعتراف می‏کند که در وادی توحید قرارگرفته و آن را درک کرده است، از این‏رو جا دارد که از شوق و اشتیاقی که در او پدید آمده، جان خود را از هم شکافته و خود را هلاک کند تا روح از او پر کشیده و به عالم بالا باز گردد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| نبینم جز تو من یک چیز دیگر |  | چو تو هستی چه باشد نیز دیگر |
| نکو گوئی نکو گفتست در ذات |  | که التوحید اسقاط الاضافات |
| در آن وحدت چرا پیوند جویم |  | تویی مطلوب و طالب چند گویم |
| چو من دیبای توحید تو بافم |  | چنان خواهم که جان را بر شکافم |
|  |  | (عطار، اسرارنامه، 1394ج: 89). |

آنچه عطار به سالکان طریقت و رهروان این مسیر توصیه می‏کند آن است که تلاش کنند تا حجاب‏های مقابل دیدگان حقیقت‏بین آن‏ها کنار رود. از آن پس است که سالک در بحر عشق الهی مانند قطره‏ای محو می‏شود. عطار بیان می‏کند که در این ابیات، اسرار عرفان را از ابتدا تا انتها بازگو کرده است و اگر چشمان حقیقت‏بین داشته باشند می‏توانند به این اسرار پی ببرند. وقتی حجاب‏ها کنار روند، انسان به مرحله‏ی توحید رسیده و جز خداوند هیچ چیز دیگر را نمی‏بیند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| اگر نور دلت گردد پدیدار |  | نه در چشم تو در ماند نه دیوار |
| همه در دل شود چون ذره‏ای گم |  | بلی در بحر گردد قطره‏ای گم |
| عصا در دست موسی اژدها شد |  | همه باطل فرو برد و عصا شد |
| بگفتم جمله‏ی اسرار سر باز |  | حجاب، آخر، ز پیش خود برانداز |
| اگر این پرده از هم بر درانی |  | همه جز یک نبینی و ندانی |
|  |  | (همان: 137). |

در بخش دیگری عطار به سالکان توصیه می‏کند در این مسیر، همواره در پی تزکیه و پالایش درونی باشند. سالک نباید حتی لحظه‏ای از طلب خود فارغ شده و خود را درگیر خواسته‏های دنیوی و معنوی خود کند. به‏عبارتی خویشتن و خواسته‏های خود را باید فراموش کند تا از مرحله‏ی طلب عبور کند و به مرحله‏ی توحید برسد. عطار بیان می‏کند که پس از طلب خالصانه، فرد به جامعیت کل رسیده و وحدت وجود را در همه‏ی عالم درک خواهد کرد. «در عالم یکی بینی همه‏چیز» تعبیری از وحدت وجود و دیدن ذات حق در همه‏ی مخلوقات عالم است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| کسی کو در حضور افتاد بی خواست |  | درین ره، چون خدنگی، می رود راست |
| تو دایم در حضور خویشتن کوش |  | دمی حاضر، به دو گیتی بمفروش |
| از آن هیبت و زان عزت بیندیش |  | که تا تو خویشتن برگیری از پیش |
| چنان کن از تفکر عقل و تمییز |  | که در عالم یکی بینی همه چیز |
|  |  | (همان: 154). |

در ادامه بیان می‏کند که اگر سالک وادی توحید را به درستی درک کند، تمام وجود او ذکرگوی جمال حق می‏شود و ندای «سبحان الله» از ذرات وجودش شنیده می‏شود. به تعبیری تمام ذات و ذرات وجود سالک، محو جمال و پرستش معبود می‏شود. «تیز چشم» استعاره از سالکی است که به حقیقت وجودی رسیده و پرده‏ها از مقابل چشمان او کنار رفته و او قادر به دیدن جمال معبود است؛ از این‏رو به هرچه می‏نگرد، جلوه‏ای از معبود می‏بیند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| به توحید ار گشاید چشم جانت |  | برآرد بانگ «سبحانی» زبانت |
| چو در چشمت همه چیزی یکی گشت |  | کجا به گرد تو شکی گشت؟ |
| کجاست آن تیز چشمی کو فرو دید |  | به هرچ اندر نگاهی کرد، او دید؟ |
|  |  | (همان: 154). |

4-2-5-6 فقر و فنا

تحمل عاشق در غم هجران به دلیل وجود عشقی است که در او متبلور شده است. اگر عاشق از این عشق به فنا برسد، از درد و رنج آن نیز رها می‏شود زیرا دیگر هجران تبدیل به وصال شده است. در این فنا، بقایی نهفته است که عاشق در ذات وجودی معشوق محو شده و با او همراه است. عطار برای روشن شدن موضوع به دو حکایت اشاره می‏کند که یکی از مثال‏ها، حکایت همان پروانه‏ای است که در عشق شمع خود را بر شعله‏ها زده و در آن فنا می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| عذاب جان عاشق از جمالی ست |  | که جان را طاقت آن چون محالی ست |
| اگر فانی شود زان رسته گردد |  | بقایی در فنا پیوسته گردد |
| مثالی گفت این را پیر اصحاب |  | که دریایی نهی بر پشته آب |
| مثالی نیز پروانه ست و آتش |  | که نارد تاب آتش جان دهد خوش |
| ز نور آن همه عالم بیفتد |  | بریزد کوه و موسی هم بیفتد |
|  |  | (همان: 122). |

عطار حکایت ابلهی را نقل می‏کند که شمعی در دست داشته و گمان می‏کرد بدون آن شمع نمی‏تواند نور خورشید را ببیند. از این تمثیل شاعر بهره‏گرفته و به سالکان توصیه می‏کند که ذات حق را درست بشناسند تا دچار کج‏فهمی و عدم درک درست از حقیقت نشوند. او در ادامه شرح می‏دهد که اگر کسی خداوند را در معنای حقیقی او شناخت به مرحله‏ای می‏رسد که به فنا می‏رسد اما این فنا، خود عین بقا است زیرا به معشوق ازلی متصل می‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| برون شد ابلهی با شمع از در |  | بدید از چرخ خورشید منور |
| ز جهل خود چنان پنداش جاوید |  | که بی این شمع نتوان دید خورشید |
| بدو بشناس او را و فنا شو |  | دران عین فنا، عین بقا شو |
| تو باقی گردی ار گردی تو فانی |  | تو مانی جمله، گر بی تو، تو مانی |
|  |  | (همان: 156). |

4-2-6 مصیبت‏نامه

در این کتاب، عطار از هر هفت شهر عشق خود سخن گفته که نمونه‏‏های ابیات آن به صورت مجزا ذکر شده است.

4-2-6-1 مقدمه‏ی سلوک و طی طریق هفت شهر عشق

پندی که عطار به سالکان طریقت می‏دهد، آن است که ابتدا از خداوند طلب بینایی و حقیقت‏بینی کنند. او توضیح می‏دهد که در عرفان و طی طریق اگر آرزوی دیدن جمال معشوق ازلی را دارند، نخست باید جانشان به اندازه‏ای پاک شده و ظرفیت وجودی او به اندازه‏ای بالا رفته باشد که شایستگی قرب الهی را داشته باشد. این امر باید نخستین خواسته و آرزوی هر سالکی در طی کردن مسیر طریقت و عاشقی باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گر تجلی جمالت آرزوست |  | پای تا سر دیده شو، در پیش دوست |
| تا بدان هر دیده در دارالسلام |  | تا ابد دیدار بخشندت مدام |
| دیده‏ی بیناست جان را زاد راه |  | از خدای خویش، دایم، دیده‏خواه |
|  |  | (همان، مصیبت‏نامه، 1392: 232). |

4-2-6-2 طلب

عطار در حکایتی به به این نکته اشاره می‏کند که عاشق هرچه بیشتر در طلب پیش رود، معشوق او را بیشتر در سختی و رنج قرار می‏دهد. روزی مردی به سمت دیوانه‏ای رفت و از او سوال کرد که چه آرزویی دارد؟ مرد فقیر و دیوانه به او گفت که چندین مدت است که گرسنه مانده و غذایی نخورده است. مرد دانا به او گفت که نگران نباش، من به تو انواع غذاها را خواهم داد تا بخوری و سیر شوی. مرد دیوانه با پریشانی گفت که سخنانت را آرام و با زمزمه بگو تا خداوند نشنود زیرا به محض آنکه شنید به هر طریقی مانع از آن می‏شود که تو غذایی به من برسانی. مقصود اصلی عطار از این حکایت در دو بیت بعدی آن نهفته است. عطار بیان می‏کند که خداوند این مرد دیوانه را که دیوانگی او از عاشقی بوده و در وادی طلب سیر می‏کرده را گرسنگی قرار داده بود و برای آنکه طلب و تمنای او به واسطه‏ی درد گرسنگی بیشتر شود، کاری می‏کند که غذایی از غیر به او نرسد. عطار در کنار این مطلب که سختی‏های مسیر عاشقی بسیار است به این نکته نیز اشاره می‏کند که این خداوند است که برای بیشتر شدن شور عاشقی در طالبان خود، آن‏ها را در رنج قرار می‏دهد تا شور و اشتیاق آن‏ها نسبت به وصال فزون‏تر شود و این شرط نخست وادی طلب است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| سوی آن دیوانه شد مردی عزیز |  | گفت هستت آرزوی هیچ چیز |
| گفت ده روزست تا من گرسنه |  | مانده‏ام لوتیم باید ده تنه |
| گفت دل خوش کن که رفتم این زمانت |  | از پی حلوا و بریانی و نانت |
| گفت غلبه میمکن ای ژاژ خای |  | نرم گو تا نشنود یعنی خدای |
| گر نیم آهسته کن آواز را |  | زانکه گر حق بشنود این راز را |
| هیچ نگذارد که نانم آوری |  | لیک گوید تا بجانم آوری |
| دوست را زان گرسنه دارد مدام |  | تا ز جان خویش سیر آید تمام |
| چون زجان سیرآید او در درد کار |  | گرسنه گردد بجانان بی قرار |
|  |  | (همان: 125). |

عطار از زبان پیر طریقتی به حجاج خانه‏ی خدا توصیه‏های لازم را می‏کند که قبل از حرکت، کارهای نیمه‏تمام خود را تمام کنند و از دوست و دشمن حلالیت بگیرند. سپس راهی زیارت خانه‏ی خدا شوند. زمانی که به کعبه رسیدند، دیگر نه روز و نه شب برای آن‏‏ها نباید معنی داشته باشد، هر لحظه در طواف بوده و به این سرگردانی و گردش ادامه دهند تا در خاک افتند. طواف خانه‏ی کعبه، در نگاه عطار، سرگردانی سالک در وادی حیرت است که عطار بر این نکته تأکید می‏کند در طلب رسیدن به وصال نباید از حرکت ایستاده و همواره باید در تمنای وصال یار پویا باشد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چکنم و چکنم همیشه جفت ماست |  | می ندانم می ندانم گفت ماست |
| گر در این میدان کشندت یک دمی |  | برتو تابد از تحیر عالمی |
| ور ره این پرده نگشاید ترا |  | این همه افسانه آید ترا |
| گر ترا دانش اگر نادانیست |  | آخر کار تو سرگردانیست |
|  |  | (همان: 243). |

عطار، درد عشق را عین درمان برای خود دانسته و به همین دلیل همواره در طلب وصال به سر می‏برد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| من که درد عشق در جان من است |  | وی عجب این درد درمان من است |
| می‏نیابنم آنچه می‏جویم همی |  | وین طلب ساکن نمی‏گردم دمی |
|  |  | (همان: 247). |

او در طلب بودن و پویایی را ویژگی سالکان حقیقی بیان کرده و معتقد است که شرط معشوق بودن، ناز و نادیده گرفتن عاشق است و شرط عاشق بودن، سرگشتگی و حیرانی است. عطار به صراحت شرط عاشق حقیقی بودن را در بیت بعد، بی‏صبری مدام و تکاپو برای وصال معشوق بیان کرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| شرط هر معشوق خود نادیدنست |  | شرط هر عاشق بخون گردیدنست |
| شرط معشوقی چو بشنودی تمام |  | شرط عاشق چیست بی صبری مدام |
| عاشق آن بهتر که بی صبری بود |  | دل چو برق و دیده چون ابری بود |
| ور بود در عشق یک ساعت صبور |  | نیست عاشق هست از معشوق دور |
|  |  | (همان: 352). |

4-2-6-3 عشق

در نگاه عطار، انسان کامل کسی است که وادی عشق را طی کرده و اشتیاق وصال حق در وجودش تبلور یافته باشد. او هرکسی که از عشق خداوندی بویی نبرده را به خری بدون افسار تشبیه کرده است. او این فرد را در بیت بعد حتی از خر نیز کمتر دانسته است. عشق در دیدگاه عطار به اندازه‏ای والا و زیبا است که کسانی که خود را در وادی عشق غرق نمی‏کنند در نظر او به خر و کرم تشبیه می‏شوند.

در بیت‏های بعدی عطار به این نکته می‏پردازد که در این وادی، گاه عاشق مورد مرهمت و لطف معشوق قرار گرفته و گاه مانند شمعی، پروانه‏ی خود را خواهد سوزاند. اما او به صراحت بیان می‏کند تا زمانی که در عشق، درد و رنج را که همان سوختن و گداختن تعبیر شده، تحمل نکند، به شیرینی وصال نائل نمی‏شود.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| مرد را بی عشق کاری چون بود |  | این چنین خر بی فساری چون بود |
| هر که عاشق نیست او را خر شمر |  | خر بسی باشد ز خر کمتر شمر |
| عاشقی در چستی و چالاکیست |  | هرکه عاشق نیست کرمی خاکیست |
| عشق را گاهی نوازش باشدت |  | گاه چون شمعی گدازش باشدت |
| تا نخواهی دید در اول گداز |  | نیست درآخر ترا ممکن نواز |
|  |  | (همان: 225). |

4-2-6-4 معرفت

در حکایتی عطار به ظرفیت وجودی مخلوقات اشاره کرده و بیان می‏کند، هرکس به اندازه‏ی درک و قدرت پذیرش روحی خود از عشق الهی برخوردار می‏شود. او حکایت ابلیس و مرد صوفی را نقل می‏کند که روزی شیخی از ابلیس سوال کرد که چرا به آدم سجده نکرده و خود را به نفرین الهی دچار کرده است. ابلیس داستان صوفی را برای شیخ نقل می‏کند که روزی مرد صوفی در مسیری می‏رفت که به دختری زیباروی برخورد می‏کند. شیفته‏ی او شده و از او تقاضای وصال می‏کند. دختر به او می‏گوید که در جمال و زیبایی، خواهرش از او برتر است و دارد از پشت سر صوفی می‏آید. صوفی برای دیدن خواهر به پشت سر خود نگاه می‏کند اما کسی در راه نبود. دختر به صوفی می‏گوید اگر او عاشق حقیقی بود، برای دیدن معشوقی بهتر روی از معشوق اول خود برنمی‏گردند. از حکایت ابلیس می‏توان به میزان درک و معرفت او از عشق الهی رسید. عطار معتقد است که ابلیس به معرفت حقیقی رسیده و معشوقی غیر از خداوند برای خود برنگزیده است. ابلیس به اندازه‏ای غرق در عشق بوده که حتی به دستور معشوق نیز، نظر از او برنگردانده و به معشوق دیگری نگاه و سجده نکرده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بنگرست آخر ز پس آن سست عهد |  | تا فرو افکند دختر پیش مهد |
| گفت اگر عاشق بدی یک ذره او |  | کی شدی هرگزبغیری غره او |
| صوفی پخته نبود او خام بود |  | مرد دم بود او و مرغ دام بود |
| خوش بود در عشق من گشتن تباه |  | پس بروی دیگری کردن نگاه |
| این چنین کس را ادب کردن نکوست |  | سر فرو افکندن از گردن نکوست |
| ظن چنان بردم که بس چست آمد او |  | امتحانش کردم و سست آمد او ... |
| قصه ابلیس و این قصه یکیست |  | می ندانم تا کرا اینجا شکیست |
|  |  | (همان: 334). |

4-2-6-5 استغنا

در مورد وادی استغنا، عطار رابطه‏ی مستحکمی میان این وادی و عدم دنیاطلبی سالک برقرار کرده است. او مطرح می‏کند که در دنیا، با کمترین احتیاجات وقتی می‏توان زندگی را سپری کرد، پس طلب بیشتر از نیاز و حاجت، تنها خودپرستی و خودبینی است و این مغایر با بی‏نیازی از هر چیزی غیر از معشوق است. از این‏رو عطار توصیه می‏کند کسی که دست از دنیا و تمام تعلقات آن شسته باشد، در منتهی وادی استغنا به نور حقیقی می‏رسد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون ز دنیا نیم خرما می بس است |  | هر که کرمان ملک خواهد ناکس است |
| هر که او از دار دنیا پاک شد |  | نور مطلق گشت اگرچه خاک شد |
| هر که او دنیای دون را کم گرفت |  | همچو صبح از صدق خود عالم گرفت |
|  |  | (همان: 239). |

در حکایت دیگری، عطار داستان فردی را نقل می‏کند در غاری خوابیده بود. عیسی به سراغ او رفته و به او می‏گوید که بلند شده و برای کار کردن و امرار معاش خود فعالیت کند. مرد به عیسی می‏گوید که کار اصلی و مورد نیازش را انجام داده است. او دست از دنیا شسته و تمام دنیا و تعلقاتش در نگاه او مانند برگ کاه شده است و این بزرگ‏ترین فعالیت برای او بوده است. او دنیا را به تکه نانی تشبیه کرده که با رضایت کامل آن را به سگی می‏بخشد و این تصویر، بی‏ارزشی دنیا و مادیات را در نگاه این فرد تشریح می‏کند. او در ادامه می‏گوید که مدتی است که از مادیات فارغ شده و به آن نمی‏اندیشد زیرا دیگر کودک نیست و به بلوغ فکری رسیده است. دنیا و تعلقات آن به اسباب‏بازی‏ تشبیه شده که هرکسی درگیر آن باشد، طفلی است که خود را سرگرم کرده و از اصل غافل شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت من کار دو عالم کرده‏ام |  | تا ابد ملکی مسلم کرده‏ام |
| گفت هین کار تو چیست ای مرد راه |  | گفت دنیا شد مرا یکبرگ کاه |
| جمله دنیا بنانی میدهم |  | نان بسگ چون استخوانی میدهم |
| مدتی شد تا ز دنیا فارغم |  | نیستم من طفل بازی بالغم |
| بالغم با لعب و با لهوم چکار |  | فارغم با غفلت و سهوم چکار |
| عیسی مریم چو بشنود این سخن |  | گفت اکنون هرچه میخواهی بکن |
| چون ز دنیا فارغی آزاد خفت |  | خواب خوش بادت بخفت و شاد خفت |
| چون ز دنیا نیستت غمخوارگی |  | کرده داری کارها یکبارگی |
|  |  | (همان: 241). |

4-2-6-6 توحید

همه‏ی موجودات یک ذات هستند اما تکثیر یافته در بدن‏ها و قالب‏های مختلف هستند. این تعبیر وحدت وجود است که عطار به آن اشاره کرده است. او تمام مخلوقات را یک حرف دانسته و آن یک حرف، خداوند است اما ترکیبات و عبارات مختلف با همان یک حرف ایجاد شده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جمله یک ذات است اما متصف |  | جمله یک حرف و عبارت مختلف |
| گرچه یک ذات است من دانا نیم |  | گرچه یک راه است من بینا نیم |
|  |  | (همان: 125). |

4-2-6-7 حیرت

در ابتدای مصیبت‏نامه است که عطار در مورد آنچه از ذات الهی درک کرده سخن می‏گوید و نوعی تحیر و سرگردانی در کلام او دیده می‏شود که برخاسته از حضور او در وادی حیرت است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چون نمی‏دانم چه گویم من ز تو |  | چون نمی‏یابم چه جویم من ز تو؟ |
| جمله یک ذات است اما متصف |  | جمله یک حرف و عبارت مختلف |
|  |  | (همان: 125). |

در ادامه‏ی همان مقدمه، سرگشتگی تعبیر همان وادی حیرت است. عطار معتقد است که ستارگان و سیارات آسمان در وادی حیرت به سر می‏برند زیرا در گردش و چرخیدن هستند بدون آنکه به مقصودی رسیده باشند. در ادامه عطار خطاب به سالکان بیان می‏کند که اگر فردی به این وادی نرسید، هنوز به آگاهی و دانش از اسرار هستی دست نیافته است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چیست از سرگشتگی بیش این زمان |  | گر نمی‏دانی بدان از آسمان |
| گر فلک گر مهر و مه گر اختر است |  | هر شب و هر روز سرگردان‏تر است |
| در تو گر سرگشتگی را راه نیست |  | جان تو ای جان من، آگاه نیست |
| در طریق عشق بی آویز شو |  | خاک گرد و همچو آتش تیز شو |
|  |  | (همان: 125). |

در مسیری شیخی با مریدان خود می‏رفت که سنگ آسیایی از گردش افتاد و در مقابل آن‏ها شکست. شیخ شروع به اشک ریختن می‏کند. مریدان علت را جویا می‏شوند و شیخ توضیح می‏دهد که این سنگ، در حیرانی و سرگشتگی بوده تا زمانی که شکافی در آن پیدا شده و می‏شکند. انسان نیز مانند این سنگ باید در گردش و حیرانی باشد و زمانی که از حرکت ایستاد لاجرم نقصی در آن وجود داشته است. عطار از این حکایت، به وادی حیرت اشاره کرده و حال سالکان این وادی را در سرگشتگی و حیرانی مداوم به تصویر کشیده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هرکرا سرگشتگی پیوسته شد |  | چون شکست آورد کلی رسته شد |
| هرکه او سرگشته و حیران بماند |  | درد او جاوید بیدرمان بماند |
| از همه کار جهان نومید شد |  | کار او خون خوردن جاوید شد |
|  |  | (همان: 243). |

حکایت مجنونی که در بیابان بر سر خو می‏کوبید و خاک بر سر می‏ریخت. علت را که جویا شدند او بیان کرد که نمی‏دانم چرا این کار را انجام می‏دهم. سرگردانی و سرگشتگی مجنون او را در عشق به این کار وادار کرده بود. عطار در ادامه به این مهم اشاره می‏کند که در وادی عاشقی، سالک حقیقی را لحظه‏ای با جمال حق روبه‏رو می‏کنند که سبب شعله‏ور شدن عشق در او شده و شاعر آن را به مردن تعبیر کرده است. از آن پس است که سالک وارد وادی حیرت می‏شود. این سرگردانی ناشی از نادانی خام نیست بلکه برخاسته از دانش نسبت به ذات الهی است که به گم شدن ادراک و استدلال فرد منتهی می‏شود و سالک تا ابد در این وادی سرگردانی باقی می‏ماند اگر در درون خود تحول ایجاد نکرده و به منتهی آن دست نیابد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چکنم و چکنم همیشه جفت ماست |  | می ندانم می ندانم گفت ماست |
| گر در این میدان کشندت یک دمی |  | برتو تابد از تحیر عالمی |
| ور ره این پرده نگشاید ترا |  | این همه افسانه آید ترا |
| گر ترا دانش اگر نادانیست |  | آخر کار تو سرگردانیست |
|  |  | (همان: 243). |

4-2-6-8 فقر و فنا

«از وجود خویش بی‏خویش شدن» تعبیر همان فنا فی الله است. عطار خطاب به سالکان بیان می‏کند که ابتدا باید درد عشق در وجود آن‏ها شعله‏ور شود در غیر این صورت، زندگی و حیات آن‏ها بی‏معنی و بی‏حاصل است. ‏گام بعدی، رنج کشیدن و تحمل سختی‏های بسیار در مسیر عاشقی است. این درد و رنج هر لحظه وجود عاشق را لبریز کرده اما همین درد است که مسیر درست هدایت را به فرد نشان داده و سرانجام او را وادی به وادی در مسیر طریقت به پیش برده و به منتهی آن که فنا است می‏رساند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| تا چنین دردی نیاید در دلت |  | زندگی هرگز نگردد حاصلت |
| درد می‏باید ترا در هر دمی |  | اندکی نه عالمی در عالمی |
| تا مگر این درد ره پیشت برد |  | از وجود خویش بی خویشتن برد |
|  |  | (همان: 248). |

عطار همچنین با تمثیلی انسان و ذات الهی را دو رشته‏ی ریسمانی می‏خواند که وقتی بهم تابیده شدند، یک طناب هستند. مقصود آن است که وقتی انسان به فنا رسید و در ذات الهی محو شد، جزئی از کل اوست. او همچنین بر یکی بودن روح انسان و ذات الهی تأکید داشته و بیان می‏کند در نظر اول رنگ دویی دیده می‏شود اما همه‏چیز جز یکتایی و وحدت وجودی چیز دیگری نیست.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جان چو گردد محو در جانان تمام |  | جان همه جانان بگیرد بر دوام |
| گرچه در صورت بود رنگ دویی |  | جز یکی نبود، ولیکن معنوی |
| گر دو تار ریسمان پیدا شود |  | چون تو بر هم تابی‏اش یکتا شود |
|  |  | (همان: 350). |

در حکایت دیگری، باز هم عطار به فنا در ذات معشوق اشاره کرده است. او شعله‏ور شدن و بی‏قرار شدن در وادی عرفان را شرط عاشق حقیقی بودن قرار داده است.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| هر که او در عشق چون آتش نشد |  | عیش او، در عشق، هرگز خوش نشد |
| گرم باید مرد عاشق در هلاک |  | محو باید گشت در معشوق پاک |
| در ره معشوق خود شو بی‏نشان |  | تا همه معشوق باشی جاودان |
|  |  | (همان: 436-437). |

فصل پنجم

نتیجه‏گیری و پیشنهادها

5-1 نتیجه‏گیری

در این پژوهش به بررسی هفت شهر عشق یا هفت وادی سلوک که عطار آن را برای رسیدن به قرب الهی درنظر گرفته در میان اشعار او پرداخته شده است. نتایج حاصل از پژوهش نشان داد که:

* عطار در میان شش دفتر شعری خود، بیشتر در کتاب مختارنامه و پس از آن منطق‏الطیر به هفت شهر عشق خود اشاره کرده است. کتاب مختارنامه به دلیل دوبیتی بودن و مستقل‏بودن ابیات، بخش بیشتری از اشعار عرفانی عطار در این مقوله را در خود جای داده است اما در میان کتاب‏های منظوم او با مضمون داستانی، منطق‏الطیر بیشترین فراوانی را دارا است (رجوع شود به جدول 4-1). پس از دو کتاب ذکر شده در میان دیوان اشعار عطار ابیات بیشتری در مورد هفت شهر عشق مشاهده شد و در ادامه اسرارنامه، مصیبت‏نامه و الهی نامه قرار گرفته‏اند. عطار در دیوان اشعار، منطق‏الطیر و مصیبت‏نامه‏ی خود از هر هفت شهر عشق سخن گفته است. در الهی‏نامه از وادی توحید و حیرت، در مختارنامه از استغنا و در اسرارنامه از معرفت و حیرت بیتی مشاهده نشده است.
* عطار از میان هفت وادی سلوک که مطرح کرده بیشتر به وادی عشق و پس از آن طلب تأکید داشته است. این دو وادی که در نگاه عطار کلید ورود سالک به مراحل بالاتر است، بنیاد اصلی عرفان را تشکیل می‏دهد به همین دلیل در نگاه عطار، این دو مورد بیشتر از سایر موارد نیاز بوده که در مورد آن به مخاطب و سالکان اشاراتی داده شود (رجوع شود به جدول 4-1). پس از این دو وادی عطار بر فقر و فنا به عنوان سرمنزل مقصود سالک اشاره کرده است به همین دلیل می‏توان برداشت کرد که در نظر عطار، ابتدای ورود سالک با عشق است و نتیجه‏ی آن نیز فنا در ذات معبود است. آنچه در این میان بر سالک می‏گذرد، مراحل تزکیه و تعالی است.
* هفت شهر عشقی که عطار به آن پرداخته بیشتر در قالب داستان‏ها و حکایت‏های کوتاه تمثیلی برای مخاطب شرح داده شده‏است از این‏رو آموزه‏های وسیع‏تر و بهتر در ذهن سالکان نفوذ کرده و به همین دلیل می‏توان بیان کرد که عطار در شرح مراحل سیر و سلوک موفق عمل کرده است.

5-2 پیشنهادها

هفت وادی عرفانی که عطار در اشعار خود مطرح کرده یکی از مضامین مهم در حیطه‏ی پژوهش‏های عرفانی است، از این‏رو پیشنهاد می‏شود که در پژوهش مجزا به بررسی هفت وادی سلوک در مثنوی معنوی پرداخته شود. همچنین پیشنهاد می‏شود که مقوله‏ی لطف و قهر در میان اشعار عطار در پژوهشی بررسی شود.

پیوست

پیوست

(4-1). جدول فراوانی هفت شهر عشق در شش اثر منظوم عطار

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  | طلب | عشق | معرفت | استغنا | توحید | حیرت | فقر و فنا | جمع فراوانی |
| دیوان اشعار | 6 | 7 | 1 | 5 | 2 | 2 | 4 | 27 |
| منطق‏الطیر | 13 | 8 | 3 | 3 | 5 | 4 | 10 | 46 |
| الهی‏نامه | 6 | 2 | 0 | 1 | 0 | 0 | 1 | 10 |
| مختارنامه | 7 | 11 | 2 | 0 | 12 | 10 | 11 | 53 |
| اسرارنامه | 1 | 13 | 0 | 1 | 5 | 0 | 2 | 21 |
| مصیبت‏نامه | 4 | 1 | 1 | 2 | 1 | 4 | 3 | 16 |
| جمع فراوانی | 37 | 42 | 7 | 12 | 25 | 20 | 31 | - |

(4-2). نمودار درصدی فراوانی هفت شهر عشق بر مبنای شش دفتر عطار نیشابوری

(4-3). نمودار درصدی فراوانی هفت شهر عشق برمبنای هفت وادی اشعار عطار نیشابوری

منابع

1. آبسالان، محب علي (1376). «‏آثار رمز عرفاني»، مجله علوم انساني، پاييز و بهار.
2. آشتیانی، سید جلال الدین (1370). رسائل حکیم سبزواری‌، تهران: اسوه‌.
3. آشوري‌، داريوش‌ (١٣٧٧‌). هستي شـناسي حـافظ (کـاوشي در بنيادهاي انديشه او) تهران‏: نشرمرکز.
4. احمدی، بتول (1392). «برداشت آزاد از عرفان عملی»، کتاب ماه فلسفه، تیر، شماره 82، - 54.
5. استیس، و.ت (1361). عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
6. اسم حسینی، غلامرضا (1387). «‏تحول‏گرایی عرفان و سیاست در حکمت متعالیه»، علوم سیاسی‏- دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پاییز، شماره 43، 187- 206.
7. اشرف‏زاده، رضا‌ (١٣٧٤‌). شرح گزيده منطق‌‏الطير، تهران‏: اساطير.
8. انـصاري، خـواجه‌ عبدالله‌ (١٣٧٢‌). مجموعه‌ رسايل، تصحيح محمد‌ سـرور مـولايي، تهران‏: تـوس‏.
9. ایزوتسو، توشیهیکو (1364). خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودائی‏ ذن، ترجمه و موخره منصوره کاویانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
10. بابایی، مهدی (1385). «عناصر و مؤلفه‏های عرفان نظری»، مجله معارف عقلی، زمستان، شماره 4، 59-84.
11. ---- ، --- (1386). «عناصر و مولفه‏های عرفان عملی»، معارف عقلی، زمستان، شماره 8،‏ 39-56.
12. براتی، فرج الله؛ قیصری، علیرضا (1395). «عرفان از دیدگاه ملاصدرا»، تحقیقات جدید در علوم انسانی، تابستان، سال سوم، شماره 7، 107- 122.
13. برنجکار، رضا (1378). آشنايي‌ با‌ علوم اسلامي، تهران: انتشارات سمت و طه.
14. بقلى شيرازي، روزبهان (1344). شرح شطحیات، چاپ هانرى كوربن، تهران: طهوری.
15. پرویزی، فرنگیس (1374). «هفت شهر عشق، تجلی عشق در غزلیات عطار»، فرهنگ، زمستان، شماره 16، 81- 92.
16. پیری، موسی؛ میرگل، احمد؛ میرگلی باغی، حسینعلی (1395). «سیری برجایگاه و نقش ابوسعید ابوالخیر در عرفان عملی»،مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، تابستان‏،دوره دوم، شماره 2/1، 29- 43.
17. ترینی قندهاری پوشنجی، نظام‏الدین (1376). قواعد العرفاء و آداب الشعراء (فرهنگ اصطلاحات عارفان و شاعران)، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: سروش، چاپ دوم.
18. تميم داري‏، احمد (١٣٨٩‌). عرفان‌ و ادب در عصر صفوي، تهران‏: حکمت‏.
19. ج‍ام‍ی‌، ع‍ب‍دال‍رح‍م‍ن‌ب‍ن‌ اح‍م‍د (1391) بر اورنگ سخن: گزیده هفت اورنگ عبدالرحمن جامی، به کوشش یوسفعلی میرشکاک، تهران: امیر کبیر، کتاب‏های جیبی.
20. جرجانی‏، میر سیدشریف (1377). تعریفات‏، ترجمه‏ی حسن سید عرب و سیما نور بخش‏، تهران‏: فرزان.
21. جعفری، فرشته (1394). «نگاهی به عرفان مانوی و تطبیق آن با عرفان و تصوف اسلامی»، پژوهشنامه عرفان، بهار و تابستان، شماره 1، 1-26.
22. جمال زاده، سید محمد‏علی (1349). «یادداشت‏هائی از: تعریفات عبید»، مجله کاوه (مونیخ)، زمستان، شماره 38، 615- 617.
23. جنابذی‌، محمد (1355). شرح‌ بر کلمات قصار باب طاهر، تـهران: ح‍ق‍ی‍ق‍ت‌.
24. چهري‏، طاهره؛ سالميان، غلامرضا؛ ياري، سهيل (١٣٩٢) «تحليل تقابل‏ها و تضادهاي واژگاني در‌ شعر‌ سنايي»، پژوهش هاي ادب عرفاني (گوهر گويا)، سال هفتم، شمارة دوم، پياپي ٢٥: ١٤١-١٥٨.
25. چیتیک، ویلیام (1382). درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران: پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی.
26. حـائري‏، مـحمد‏حـسن (١٣٧٤). متون عرفاني فارسي، تهران‏: کتاب ماد.
27. حسینی، مهدی (1386). «نسخه‏ی مصور دیوان سلطان احمد جلایر و هفت وادی منطق الطیر»، گلستان هنر، زمستان، شماره 10، 64- 72.
28. حلبی، علی‏اصغر (1383). جلوه‏های عرفان‏، چهره‏های عارفان‏، تهران: قطره.
29. ---- ، ------ (١٣٧٧). مـباني عـرفان و احـوال عارفان، تهران‌‏: اساطير‌.
30. دامادی، سید محمد (1375). شرح بر مقامات اربعین، دانشگاه تهران: دانشگاه تهران.
31. دان‍ش‌پ‍ژوه‌، م‍ن‍وچ‍ه‍ر (1386). «‏فرهنگ اصطلاحات عرفانی»، تهران: نشر و پژوهش فرزان‌روز‏
32. دهخدا، علی‏اکبر (1377). لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوازدهم.
33. راینارد، بندیکت (1389). «شیخ فرید‏الدین عطار نیشابوری»، ترجمه الهام قاسمی، اطلاعات حکمت و معرفت، فروردین، شماره 49، 42- 46.
34. رجائي‏، احـمد‏عـلي (١٣٦٤). فـرهنگ اشعار حافظ، تهران‏: علمي و فرهنگي، چاپ دوم.
35. رحیمی، مهدی؛ موسوی فرد، سمیه (1394). «‏رموز و اشارات عرفانی در غزلیات فخرالدین عراقی»، عرفانیات در ادب فارسی، پاییز، شماره 24، 173- 199.
36. رحیمی، نرگس؛ صالحی، صغری (1391). «عرفان حقیقی و عرفان های کاذب»، معرفت، شهریور، سال بیست و یکم، شماره 177، 101- 118.
37. رحيميان، سعيد (1388). مباني عرفان نظري، تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاه‏ها (سمت).
38. رکنی یزدی‎، محمدمهدی (‏1382). برگزیده کشف‌الاسرار، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‎ها.
39. زرين‏کوب‏، عبدالحسين (1374). با کاروان حله، تهران: آریا.
40. ------- ، ------- (١٣٨٧‌). ارزش‌ ميراث‌ صوفيه، تهران‏: اميرکبير، چـاپ سـيزدهم.
41. ------- ، ------- (١٣٨٨‌). جستجو در تصوف‌ ايران، تهران‏: اميرکبير، چاپ‌ نهم‌.
42. ------- ، ------- (1391). از کوچه رندان، تهران: امیرکبیر.
43. ستاری، جلال (1374). عشق صوفیانه، تهران: مرکز.
44. سجادی، جعفر (1389) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تـهران: انـتشارات طـهوری، چاپ‌ نهم‌.
45. سراج طوسی، ابونصر (1350). اللمع فی التصوف، به کوشش رینولد آلن نیکلسون، تهران: نشرجهان.
46. سرحدی، حسینعلی‏؛ کیخا فرزانه، احمد‏رضا (1395). «معرفت شهودی در منطق الطیر عطار»، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، پاییز، دوره دوم، شماره 3/1، 62- 78.
47. سلامیان، ابوالقاسم (1355). «هفت شهر عشق»، وحید، فروردین و اردیبهشت، شماره 190 و 191، 31- 34.
48. سنچولی، احمد؛ محمودی، علیرضا (1396). «تاملی در وادی طلب، علل و شرایط آن»، عرفانیات در ادب فارسی، بهار، شماره 30 ، 65- 87.
49. سهروردی‏، شهاب‏الدین (1364). عوارف المعارف‏، عبدالمؤمن اصفهانی‏، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
50. شـبستري، شـيخ مـحمود (١٣٨٠). حق اليقين في معرفه رب العالمين‌‏، تصحيح‌ و تعليق رضا‌ اشرف‏زاده‏، تهران: اساطير.
51. شفيعي‏کدکني‌‏، محمدرضا‌ (١٣٧٤). مـفلس کـيميافروش، تـهران: سخن‏.
52. شکیب، قاضی نعمت اللّه(1374). به سوی سیمرغ، تهران: سکه.
53. شمس، محمدجواد (1388). «نگاهی به پیشینه تصوف و عرفان اسلامی از آغاز تا عهد صفویه»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، بهار، شماره 1، 22-35.
54. ش‍ی‍خ‌الاس‍لام‍ی‌، ع‍ل‍ی‌ (1383). راه‌ و رس‍م‌ م‍ن‍زل‌ه‍ا: ش‍رح‌ م‍ن‍ازل‌ ال‍س‍ائ‍ری‍ن‌ خ‍واج‍ه‌ ع‍ب‍دال‍ل‍ه‌ ان‍ص‍اری‌، ت‍ه‍ران‌: دان‍ش‍گ‍اه‌ ت‍ه‍ران‌.
55. صائب تبریزی، محمّدعلی (1383). دیـوان صـائب، بـه کوشش محمد قهرمان. تـهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
56. صباحی تشریق، پرستو (1394). «بررسی عرفان در شعر عطار، سنایی و حافظ»، تحقیقات جدید در علوم انسانی، تابستان، سال اول، شماره 5، 147 - 162.
57. صبور، داریوش (1380). ذره خورشید: عشق و عرفان و جلوه‎های آن در شعر فارسی، تهران: زوار.
58. صـدرای شـیرازی، صدرالدین محمد بن‏ابراهیم (1392). الشواهد ‌‌الربوبیه‌، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش، چاپ هفتم.
59. صـفا، ذبيح الله (١٣٧٢). تاريخ ادبيات در ايران، جلدسوم‌ و پنجم‌،. تهران‏: فردوس، چاپ دهم.
60. طايفي‏، شيرزاد؛ شـاهسوند، عاطفه (١٣٩١) «بـررسي‌ قـلندريات‌ در ديوان عطار نيشابوري‏»، اديان و عرفان، سال چهل و پنجم، شمارة‌ ٢: ٣٩‌-٦١.
61. طباطبایی، فاطمه (1379). «مقامات عرفانی»، مجله پژوهشنامه متین، زمستان و بهار، شماره 5 و 6‏، 233‏-286.
62. طبیبی، حشمت‏الله (1369). «پیدایش تصوف و زمینه‏های اجتماعی آن»، مطالعات جامعه شناختی، زمستان، شماره 4، 55-90.
63. طوسی‏، خواجه نصیر الدین (١٣٦١). اوصاف الاشراف‌، تصحیح مدرسی‏، قم: الغدیر‌.
64. طیّب، مهدی (1387). شراب طهور: سلوک در صراط مستقیم عرفان، تهران: سفینه.
65. عطار نيشابوري‏، فـريد‏الدين (1368). دیوان اشعار، تصحیح و تعلیقات تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
66. ---------- ، ------- (1372). تذکرة الاولیاء، تهران: زوار.
67. ---------- ، ------- (١٣٨٥). مـنطق‏الطير، تصحیح صـادق گـوهرين، تهران : علمي و فرهنگي، چـاپ بيست و سوم‌.
68. ---------- ، ------- (1387). دیوان اشعار عطار نیشابوری، مقدمه و بازنویسی دلارام پور نعمت، تهران: گلسار صفحه پرداز.
69. ---------- ، ------- (1392). مصیبت‏نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ ششم.
70. ---------- ، ------- (1393). منطق‏الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ چهاردهم.
71. ---------- ، ------- (1394 الف). الهی‏نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.
72. ---------- ، ------- (1394ب). مختارنامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ ششم.
73. ---------- ، ------- (1394 ج). اسرارنامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ هفتم.
74. عمید زنجانی، عباسعلی (1366). پژوهشی در پیدایش تحولات تصوف و عرفان، تهران: امیرکبیر.
75. غزالی، احمد (1372). شروح سوانح (سه شرح بر سوانح احمد غزالی)، شارحان عزالدین محمد کاشانی، حسین ناگواری، به اهتمام احمد جاهد، تهران: سروش.
76. غزّالی، محمد (1382). کیمیای سعادت.(جلد2)، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دهم.
77. غنی‌‏، قاسم (١٣٤٠). تاریخ تصوف، تهران: ابـن سـینا، چاپ دوم.
78. فتوحی، محمود؛ محمدخانی، علی‏اصغر (1385). «سنایی و سنت غزل عرفانی، شوریده‏ای در غزنه»، مجموعه مقالات همایش سنایی، تهران: سخن.
79. فخر رازي‏، فخرالدين‌ محمد‌ بن‌ عمر‌ (١٤١٣ق‌). اعتقادات فرق المسلمين‌ و المشرکين‌‏، تحقيق محمد زينهم محمد عرب‏، قـاهره‏: مـکتبه مدبولي‏.
80. فروزانفر‏، بدیع‏الزمان (1353). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری تهران: دهخدا، چاپ دوم.
81. فنائی اشکوری، محمد (1389). «‏فلسفه عرفان نظری»، مجله حکمت اسرا، پائیز، شماره 5، 63-84.
82. قشیری، ابوالقاسم (‏1389‏). رساله قشریه‌، بـا تصحیح بدیع الزمان فـروزانفر، تهران: زوار، چـاپ دوم.
83. قیس رازی، شمس (1392). المعجم فی معابر اشعار، تهران: آگاه.
84. قیصری‏، داود (1357). رسایل قیصری‏، التوحید و النّبوه و رسولاَیه‏، تهران: انجمن حکمت.
85. کاشانی، عزالدین (1389) .مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه،به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: زوار.
86. کرد فیروزجایی، اسداله (1388). «‏آشنایی با عرفان اسلامی»، مجله پیام، زمستان، شماره 98، 32- 43.
87. ک‍ی‍ائ‍ی‌‏ن‍ژاد، زی‍ن‌ ال‍دی‍ن‌ال‍ع‍اب‍دی‍ن (1389). س‍ی‍ر ع‍رف‍ان‌ در اس‍لام‏، ت‍ه‍ران‌: اش‍راق‍ی‌(صفار‏‌).
88. گوهرین، صادق (1388). شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
89. لاه‍ی‍ج‍ی‌، م‍ح‍م‍دب‍ن‌ ی‍ح‍ی‍ی‌ (1379). ش‍رح‌ گ‍ل‍ش‍ن‌ راز [ش‍ی‍خ‌ م‍ح‍م‍ود ش‍ب‍س‍ت‍ری‌]، ‏ت‍ه‍ران‌: پ‍ورن‍گ‌.
90. مالمیر، تیمور؛ قربانی، خاور (1386). «تبیین متناقض‏نمای وحدت و کثرت در آثار عطار نیشابوری»، نشریة دانشکده علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال پنجاه، شماره 201.
91. محمدی، احمد (1372). «پرواز تا سیمرغ»، رشد آموزش زبان و ادب فارسی، پاییز، شماره 34، 4- 11.
92. مدی‌، ارژنگ‌ (1372). عـشق در ادب فـارسی، تـهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
93. م‍رت‍ض‍وی‌، م‍ن‍وچ‍ه‍ر (1388). مکتب حافظ : مقدمه بر حافظ‌شناسی، تهران: توس.
94. مستملی بخاری، اسماعیل محمد (١٣٦٣). شرح تعرف‏، تصحیح محمد روشن‏، تهران: اسـاطیر.
95. مستوفی، حمدالله (1377). نزهة القلوب، به اهتمام محمد دبیرسیاقی، تهران: طهوری.
96. مطهري‏، مـرتضي (١٣٦٩). عـرفان حافظ، تـهران‏: صـدرا، چاپ هفتم.
97. ----- ، ----- (١٣٧١). آشنايي با علوم اسلامي، جلد دوم، تهران‏: صدرا، چاپ هشتم.
98. ----- ، ----- (1377). آشنایی با علوم اسلامی (2): کلام، عرفان، حکمت عملی، قم: صدرا، چاپ دوم.
99. ملاصدرا (1375). مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسین اردکانی، تهران: مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی.
100. ميکل‏، آندره (١٣٨١). اسلام و تمدن اسلامي، ترجمه حسن فروغي، تهران‏: سـمت‏.
101. نصر، سیدحسین (1382) آمـوزه‏های صوفیان از دیروز تـا امـروز، ترجمه حسین حیدری و هادی امینی، تهران‌: انتشارات‌ قصیده‌ سرا.
102. نوربخش، جواد (1379). فرهنگ نوربخش (اصطلاحات تصوف)، تهران: یلدا قلم.
103. نيک‏روز، يوسف (١٣٨٧) «بررسي مفهوم عرفاني درد در شعر عطار»، کاوش‏نامه، سال نهم، شمارة .٢٤٧-٢٠٩ ، ١٧.
104. هجويري‏، علي بـن عثمان (١٣٨٤). کشف المحجـوب، مقدمـه تصـحيح و تعليقـات محمود عابدي، تـهران‏: سـروش (انتشارات صدا و سيما).
105. ----- ، ------------ (١٣٨٧). کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکي، تهران‏: طهوري، چاپ دهم.
106. همایی، جلال الدین (1342). «‏شیخ عطار نیشابوری»، یغما، مهر ، شماره 183، 306- 313.
107. یثربی، سیدیحیی (1374). عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‏ی علمیه: قم.
108. ----، ------ (1377). «روند اثرپذيري ادب پارسي از تعاليم عرفان و اهميت قرن‏هاي چهارم و پنجم از اين ديدگاه»، مجله دانشكده ادبيات و علوم انساني دانشگاه تبريز، سال 41، شماره 167.
109. ----، ------ (1386). عرفان و شریعت، تهران: کانون اندیشه جوان.

**Study The Month Of Ashqat In Notice Of Attar Neishabouri**

Abstract

Mysticism is a school which shows the principles and concepts reflecting the track of human movement toward reaching the divine goals. One of the main discussions in mysticism is mystical positions, including steps taken by the mysticism seeker for reaching the God. These positions are divided into seven paths by Attar which are called ‘seven cities of love’. Seven cities of love proposed by Attar include “request, love, wisdom, distain, monotheism, wonder, poverty and mortal”. The present research aimed to study and extract Attar’s viewpoint about seven cities of love in six poem books through a descriptive-analytical method, and was prepared in five chapters. The results obtained from the research showed that Attar mostly used seven paths of behavior in Mokhtarnameh and Mantiq-Al-Tayr (Speech of Birds). The highest focus of Attar from seven cities of love was on the love and request as well as mortal and poverty, respectively. Using different allegoric tales, Attar described levels of behavior for mysticism seekers, therefore he was successful in describing seven paths in his poems.

**Keywords:** Sufism, mysticism, seven cities of love, Attar Neyshabouri.

**Seyed Khadijeh Torabzadeh**



**Islamic Azad University**

**Rasht Branch**

**Faculty of Human Sciences**

**Department of Persian Language & Literature**

**Presented in partial fulfillment of the requirements for (M.A.) degree**

Title:

**Study The Month Of Ashqat In Notice Of Attar Neishabouri**

**Supervisor:**

**Dr. Ali Reza Eghdami**

**Author:**

**Seyed Khadijeh Torabzadeh**

summer**,**